नवभारत

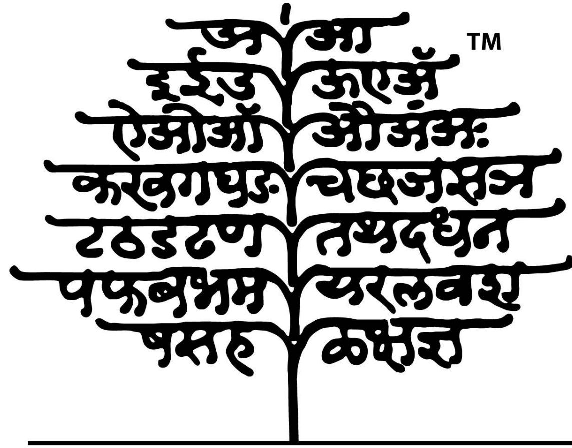
वर्ष ४ थें] फेब्रुवारी १९५१ [अंक ५ वा

किंमत १ रुपया





अनुक्रमणिका



मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

वर्ष चौथें
अंक ५ वा

नवभारत

फेब्रुवारी
१९५१

या अंकांतील जाहिराती





वर्गणीदारांस सूचना

(१) 'नवभारत'चा अंक दरमहा १ तारखेच्या आंत नियमितपणें काळजीपूर्वक पोस्टांत टाकला जातो. वर्गणीदारांस जर आपला अंक ५ तारखेपर्यंत मिळाला नाहीं तर त्यांनीं प्रथम स्थानिक पोस्ट ऑफिसांत चौकशी करून नंतर आमचेकडे लिहावें. अंक शिल्लक असला तरच पाठविला जाईल. अंक न मिळाल्याबद्दल १० तारखेनंतर येणाऱ्या तक्रारींस उत्तर दिलें जाणार नाहीं.

(२) वर्गणीदार कोणत्याहि महिन्यापासून होतां येतें.

(३) पत्रव्यवहार करतांना नेहमीं अनुक्रम-नंबर अवश्य लिहावा. 'नवभारत' कचेरींतून दरमहा जो अंक रवाना होतो त्यावर पत्त्याच्या वरच्या बाजूस डाव्या हाताला अनुक्रम-नंबर लिहिलेला असतो.

(४) पत्ता बदलावयाचा असल्यास त्याबद्दलची सूचना कचेरीस २५ तारखे-पूर्वी मिळाली पाहिजे. त्यानंतर सूचना-पत्र आल्यास त्याची अंमलबजावणी त्याच महिन्यांत न होतां पुढील महिन्यापासून केली जाईल.

(५) 'नवभारत' च्या कोणत्याहि एजंटास वर्गणी वसूल करण्याचा अधिकार नाहीं. त्यामुळें कचेरी व वर्गणीदार या दोघांनाहि त्रास होतो व विलंब लागतो. म्हणून वर्गणी नेहमीं कचेरीकडे खालील पत्त्यावर पाठविण्याची कृपा करावी.

व्यवस्थापक
'नवभारत',
टिळक रोड, पुणें २

जाहिरातींचे दर

	संबंध पान	अर्धे पान	पाव पान
एक वेळ	७५	५०	३५
तीन वेळां	७० प्रत्येक खेपेस	४५ प्रत्येक खेपेस	३० प्रत्येक खेपेस
सहा वेळां	६५ ,,	४० ,,	२५ ,,
बारा वेळां	६० ,,	३५ ,,	२० ,,

पाव पानापेक्षां कमी जाहिरात स्वीकारली जात नाहीं.

कव्हर पान नं. ४	प्रत्येक वेळेस	५० रुपये
कव्हर पान नं. २ व ३	,, ,,	२० रुपये

(१) सर्व जाहिराती 'जाहिराती व जाहिरातदार' या सदरांत छापल्या जातात.

(२) शक्य असेल त्या वेळेस जाहिरातदारांचा थोडक्यांत परिचय देण्याची पद्धत स्वीकारलेली आहे.

(३) एका पानांत दोन कॉलम्स असतात.

(४) पानाचा आकार ८॥" × ५।"

व्यवस्थापक
'नवभारत'
२९१ शनिवार, पुणें २





सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमालेच्या विश्वस्तमंडळाचें मासिक

वर्ष चौथें | अंक पांचवा

नवभारत

फेब्रुवारी १९५१

संचालक : श्री. शंकरराव देव

संपादक-मंडळ

आचार्य शं. द. जावडेकर–आचार्य स. ज. भागवत – श्री. हरि कृष्ण मोहनी – प्रा. वि. म. बेडेकर
का. संपादक

वार्षिक रु. ९ | सहामाही रु. ५ | अंकास रु. १

हें मासिक र. ग. जोशी यांनीं सुलभ मुद्रणालय, २९१ शनिवार, पुणें २, येथें छापून सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमालेच्या विश्वस्तमंडळाकरितां तेथेंच प्रसिद्ध केलें.

अनुक्रमणिका





' नवभारत ', फेब्रुवारी १९५१

लेखक-परिचय

[या अंकांतील खालील लेखकांशिवाय बाकीच्या लेखकांचे लेख ' नवभारतां 'त या वर्षी यापूर्वी आले असून त्या त्या वेळीं त्यांचा परिचय दिला आहे.—का. सं.]

श्री. दत्तात्रय व्यंकटेश पै (कांदिवली, उत्तर मुंबई) —' गोमंतकाची राज्य व्यवस्था ', ' मुसलमानी अंमलांतील गोमंतक ' इत्यादि पुस्तकांचे लेखक. ' सुबोध लोकशाही ' ' गोवा महाराष्ट्रांतच का ? ' हीं यांची पुस्तकें प्रकाशनाच्या वाटेवर आहेत.

श्री. शंकरराव देव — कॉंग्रेसचे माजी सरचिटणीस. ' नवभारत ' मासिकाचे संचालक. ' भगवान् बुध्दासाठीं ', ' उपनिषत्सार ', ' सर्वोदयाचा इतिहास व शास्त्र ' इत्यादि पुस्तकांचे लेखक.

प्रा. वि. म. कुलकर्णी — सोलापूर येथील ' दयानंद कॉलेज ' मध्यें मराठीचे प्राध्यापक. ' पहांटवारा ', ' साहित्यदर्शन ' इत्यादि पुस्तकांचे लेखक.

प्रा. भा. शं. भणगे — मुंबई येथील ' रा. आ. पोद्दार कॉलेज ऑफ कॉमर्स अँड इकॉनॉमिक्स ' या संस्थेंत अर्थशास्त्राचे प्राध्यापक.

श्री. ना. ग. गोरे — सुप्रसिध्द समाजवादी कार्यकर्ते. ' नेहरूंचें आत्मचरित्र ', ' विश्वकुटुंबवाद ' इत्यादि पुस्तकांचे लेखक.

सौ. मुक्ताबाई दीक्षित, एम्. ए.—' मानसलहरी ', ' अनिरुद्ध प्रवाह ' या पुस्तकांच्या लेखिका. यांचें ' जुगार ' हें नाटक प्रकाशनाच्या वाटेवर आहे.

प्रा. दे. द. वाडेकर—पुणें विद्यापीठांत तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक. ' A Dictionary of Psychological Terminology ' या कोशाचे कर्ते. यांचें ' आधुनिक मानसशास्त्र ' हें प्रकाशनाच्या वाटेवर आहे.

अनुक्रमणिका

श्री. बा. रं. सुंठणकर

राजकारण आणि पक्षपद्धति

राजकारण आणि पक्षपद्धति यांचें इतकें निकटचें साहचर्य आहे कीं, पक्ष हें राजकारणाचें अविभाज्य अंग आहे, अशी दृढ समजूत झाली आहे. पक्षाशिवाय राजकारण चालणार नाहीं; इतकेंच नव्हे तर, लोकशाहीला विरोधी पक्ष आवश्यक असतात असा राजकारणाचा एक सिद्धान्त होऊन बसला आहे. त्यामुळें पक्षावांचून राजकारण चालणें शक्य आहे किंवा नाहीं, याचा फारसा विचार करण्यांत येत नाहीं. पण गेल्या कांहीं वर्षांत कांहीं थोड्या विचारवंतांनीं या प्रश्नाकडे लक्ष द्यावयाला सुरुवात केली आहे पक्षावांचून लोकशाही किंवा राजकारण चालणें शक्य आहे काय ? आजपर्यंतच्या इतिहासाकडे दृष्टिक्षेप केला तर पक्षावांचून राजकारण चालणें शक्य आहे, असा निष्कर्ष काढतां येतो. पक्ष ही संस्था गेल्या २–३ शतकांतच राजकारणांत वावरूं लागलेली दिसते. त्याच्यापूर्वीं पक्षसंस्था अस्तित्वांत नव्हती. एका विशिष्ट काळांत ती जन्माला आली; तिचा प्रपंच चालला; आणि जशी ती आली, तशी ती निघूनहि जाणार आहे.

पक्ष केव्हां उत्पन्न झाले ?

बर्नहॅम या राज्यशास्त्रज्ञानें असें प्रतिपादन केलें आहे कीं, पक्ष ही संस्था धनिक राज्यकर्त्या वर्गाची संस्था असून त्या वर्गाबरोबरच ती उदय पावली आहे. बर्नहॅमच्या या विधानाला इतिहासाचा पाठिंबा आहे. भांडवलशाही युगाबरोबरच राजकीय पक्ष जन्माला आले. हें युग सुरू होण्यापूर्वीं पक्षांचें अस्तित्व दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. प्राचीन जगांत राजकीय पक्ष असल्याचें कोठेंच आढळांत येत नाहीं. ग्रीक लोकांच्या राजवटींत किंवा रोमन साम्राज्यकाळीं पक्ष नव्हते. मध्ययुगांतहि त्यांचें अस्तित्व दृग्गोचर होत नाहीं. पूर्वींच्या काळीं पक्ष किंवा तट पडत असत, ते धर्मकारणांत पडत असत. पण राजकारणांत त्यांचें नांवहि ऐकूं येत नसे. अर्थात् धर्मकारणांतील पक्षभेद आणि राजकारणांतील पक्षभेद यांत मूलतःच फरक आहे, हें सांगणें नकोच. इतिहासकाळांत राजकारणांत प्रथम पक्ष दृग्गोचर व्हावयाला सुरुवात झाली, ती भांडवलदारवर्गाच्या उदयाबरोबरच होय. मध्ययुग संपून अर्वाचीन युगाला प्रारंभ झाल्यानंतर युरोपखंडांत उदयोन्मुख भांडवलदारवर्गानें ज्या वेळीं सत्ता मिळविण्याकरितां स्थापित सत्तेविरुद्ध झगडा द्यावयाला सुरुवात केली त्या वेळीं राजकीय पक्ष प्रथम उदयाला आले. इंग्लंडमध्यें प्युरिटन क्रांतीच्या वेळीं आणि फ्रान्समध्यें १७८९ च्या राज्यक्रांतींत राजकीय पक्ष जन्माला आले. हे पक्षसुद्धां प्रारंभीं धार्मिक मतभेदावर आधारलेले होते. तो काळ असा होता कीं, राजकारणहि धर्मावर अवलंबून होतें. इंग्लंडमध्यें १६४२ नंतर राजाविरुद्ध–पार्लमेंट असा जो झगडा सुरू झाला त्यांत पहिल्या चार्ल्सची बाजू घेणारे आणि राजाविरुद्ध पार्लमेंटची बाजू घेणारे, असे दोन तट पडले. रॉयलिस्ट आणि राऊण्डहेड्स अशीं नांवें त्यांना मिळालीं. राऊण्डहेड्सच्या पाठीशीं उदयोन्मुख भांडवलदार वर्गाची शक्ति उभी होती. तसेंच या पक्षांत प्युरिटन पंथीयांचा भरणा होता. या पंथाच्या अनुयायांच्या केस आंखूड कापण्याच्या पद्धतीवरूनच त्यांच्या पक्षाला राउंडहेड्स हें नांव मिळालें होतें. त्यानंतर दुसऱ्या चार्ल्सच्या वेळीं 'पिटिशनर्स' व 'अभॉरर्स' (Abhorrers) असे दोन पक्ष





निर्माण झाले. या पक्षांनाच पुढें 'व्हिग' आणि 'टोरी' अशीं नांवें पडलीं. या दोन्ही पक्षांत प्रारंभीं धार्मिक मतभेद होतेच. टोरी हे राजपक्षाच्या बाजूला होते आणि त्यांना 'राजाचा ईश्वरदत्त हक्क' मान्य होता. व्हिग पक्षाला पार्लमेंटचें श्रेष्ठत्व स्थापन करावयाचें होतें. पार्लमेंटच्या इतिहासांत व्हिग व टोरी हेच आजच्या अर्थानें पहिले राजकीय पक्ष होत. कॅबिनेटची पद्धति इंग्लंडमध्यें प्रथम तिसऱ्या विल्यमनें १६९६ मध्यें सुरू केली. फ्रान्सच्या १४ व्या लुई-बरोबर लढण्याकरितां त्यानें व्हिग मंत्रिमंडळाच्या स्वाधीन सत्ता केली. १९ व्या शतकांत व्हिग व टोरी यांचें 'लिबरल' व 'कॉन्झरवेटिव्ह' पक्षांत रूपांतर झालें. राजा विरुद्ध पार्लमेंट हा झगडा संपून राजाचे हक्क निश्चितपणें मर्यादित झाले. त्यानंतर राजकारणाचीं धोरणें आणि कार्यक्रम यांसंबंधींचे भेद हेंच पक्षभेदाचें कारण झालें. या भेदाला अनुसरून पक्षाभोंवतीं तत्त्वप्रणाली निर्माण झाल्या; आणि पक्षांनीं विशिष्ट तत्त्वांना स्वतःला बांधून घेतलें. इंग्लंडमधील हे दोन्ही पक्ष भांडवलशाहीचा पुरस्कार करणारे होते. पुढें विसाव्या शतकाच्या प्रारंभीं भांडवलशाहीला विरोध करणारा मजूर-पक्ष जन्माला आला. फ्रान्समध्यें सुद्धां फ्रेंच राज्य-क्रांतीच्या पोटीं राजकीय पक्षांचा जन्म झाला. तेथेंहि राजा विरुद्ध प्रजा या झगड्यांतूनच पक्ष बाहेर आले. तसेंच राजकारणांतील डावे-उजवे हे भेद प्रथम या क्रांतीच्या वेळींच पुढें आले.

पार्लमेंटरी पद्धतींत राजकीय पक्षांचा प्रपंच सुरू झाला आणि अर्वाचीन लोकशाही पक्षोपपक्षांच्या साहाय्यानें आपला संसार चालवूं लागली. ही लोक-शाही आणि पक्षीय राजकारण यांचा अविभाज्य संबंध आहे, असा आभास निर्माण झाला. पक्षांच्या मुळांशीं धननिष्ठ वर्गाचें राजकारण असतें, या बर्न-हॅमच्या विधानाचा पडताळा इतिहासांत सांपडतो. भांडवलशाहीबरोबर पक्षपद्धति जन्माला आली आहे; आणि भांडवलशाहीच्या अस्ताबरोबर या पद्धतीचाहि अस्त होणार आहे, असें सांगणें म्हणजे बर्नहॅमच्या विधानाचा क्रमप्राप्त तार्किक परिणाम आहे. हें जर मान्य केलें तर भविष्यकाळीं पक्ष-पद्धतीशिवाय राजकारण चालणें शक्य आहे, हें गृहीत धरून चालावयाला कांहीं हरकत नाहीं. भांडवल-शाही आतां अस्तंगत होण्याच्या पंथाला लागली आहे. पहिल्या महायुद्धानंतर भांडवलशाहीचा पाया हादरला असून कोलमडूं लागलेली भांडवलशाही कितीहि प्रयत्न केला तरी पूर्वीच्या स्थितीला आणतां येणें अशक्य आहे, हें इतिहासानेंच सिद्ध केलें आहे. खुद्द भांडवलदारवर्गालासुद्धां हें पटलें आहे. मार्क्सनें भांडवलशाहीची मृत्युघंटा एका शतका-पूर्वीं वाजविली होती. आतां फक्त कालाचाच प्रश्न आहे. आजच्या जागतिक राजकारणांत भांडवलदार ही शक्ति केव्हांच मागें पडली आहे. आजच्या राजकारणाचीं सूत्रें भांडवलदारवर्गाच्या हातीं आहेत, असें म्हणतां येत नाहीं. भांडवलदारांची जागा आतां राजकारणी मुत्सद्द्यांनीं घेतली आहे. भांडवलाचे मालक जाऊन त्यांच्या ठिकाणीं राजकीय पक्षांतील मुत्सद्दी आणि पुढारी आले आहेत. पहिल्या महायुद्धानंतर जगाच्या राजकारणांत घडून आलेला हा बदल लक्षांत घेण्यासारखा आहे. या बदलामुळें पक्ष व विशेषतः पक्षाचे पुढारी यांना सर्वश्रेष्ठ महत्त्व प्राप्त झालें. पूर्वींचे राजे आणि सम्राट् यांची जागा आधुनिक काळांत पक्षनेत्यांनीं घेतली. हिट्लर, मुसोलिनी, रूझवेल्ट आणि स्टॅलिन यांचीं उदाहरणें याला साक्ष आहेत. गांधींसुद्धां याला अपवाद नाहींत. पण त्यांना याची जाणीव होती आणि त्याला आळा घालण्याचा ते प्रयत्न करीत.

सत्तेच्या राजकारणाचा उदय

भांडवलशाहीच्या ऱ्हासाचा काळ आला याचें दुसरें एक गमक म्हणजे स्वैर आर्थिक व्यवहाराचें (laissez-faire) तत्त्व निरुपयोगी ठरलें असून त्याची जागा आर्थिक नियोजनानें घेतली आहे. कोणत्या ना कोणत्या स्वरूपांत नियोजन केल्या शिवाय आर्थिक व्यवहार सुरळीतपणें चालवितां येत नाहींत, असा अनुभव आला आहे. नियोजनाला महत्त्व आल्यामुळें तें चालविणाऱ्या सत्तेला अधिक महत्त्व प्राप्त होणें साहजिकच आहे. त्यामुळें राजकारणाचें केंद्र भांडवलशाहीवरून ढळून तें सत्तेवर अधिष्ठित झालें आहे. सारें राजकारण, पूर्वीं कधीं-हि झालें नव्हतें एवढ्या प्रमाणांत, सत्तेभोंवतीं केंद्रित झालें आहे. भांडवलशाही राजकारणाऐवजीं





राजकारण आणि पक्षपद्धति

सत्तेच्या राजकारणाला केंद्रीय महत्त्व आलें आहे. राजकारण आणि सत्ताकारण हीं एकरूप झालीं आहेत. त्यामुळें सत्तेनें राजकारण भ्रष्ट झालें आहे. आज राजकारणाला सर्वत्र जी भ्रष्टता आली आहे, ती सत्ताभिलाषामुळें होय. राजकारणांतील या बदलत्या स्वरूपाबरोबर आणखीहि एक घटना घडून येत आहे. ती म्हणजे डावे-उजवे गट यांतील भेद नष्ट होत आहेत ही. राजकारणांतील डाव्या-उजव्या फळ्या भांडवलशाहींतच उद्भवल्या. फ्रेंच राज्यक्रांतींत त्या निर्माण झाल्या आणि भांडवलशाहीबरोबर वाढत गेल्या. जुनी व्यवस्था व जुन्या परंपरा टिकविणें, हें उजव्यांचें कार्य ठरलें, आणि त्यांच्यांत बदल घडवून आणणें, हें डाव्यांचें राजकारण बनलें. आज डावे-उजवे असे तीव्र मतभेद असण्याची परिस्थिति राहिली नाहीं. जुनी व्यवस्था बदलली पाहिजे याबद्दल डावे व उजवे या दोघांतहि ऐकमत्य आहे. भांडवलशाही नाहींशी करून त्या ठिकाणीं समाजवादाची प्रस्थापना करण्याच्या ध्येयानें डावे प्रेरित झाले होते. समाजवाद आला पाहिजे, हें बहुतेक सर्वांना आज मान्य झालें आहे. मतभेद आहेत ते समाजवाद कोणत्या स्वरूपाचा असावा आणि जो कसा व कोणत्या मार्गांनीं आणावा याविषयींच आहे. फरक आहे तो (difference of degrees) तरतमविषयक आहे. डावे का उजवे हा आजच्या जगाचा प्रश्न नाहीं. लोकशाही कीं हुकूमशाही हा प्रश्न आज साऱ्या जगाला भेडसावीत आहे. या प्रश्नावरच जगाचें भवितव्य अवलंबून आहे. हुकूमशाहीचें फार मोठें संकट जगावर आज कोसळूं पहात आहे. आणि हुकूमशाहीचा प्रतिरोध करावयाला आजची लोकशाही असमर्थ ठरत आहे. त्यामुळें लोकशाही जर जगवावयाची असेल तर तिच्यांत अवश्य ते फेरफार करणें निकडीचें झालें आहे. लोकशाहीची पुनर्रचना करणें आज अपरिहार्य झालें आहे.

पक्षपद्धतीचा विचार करतांना या सर्व घटना विचारांत घेणें अवश्य आहे.

' सामाजिक करारा 'चा इतिहास

आदर्श राज्यव्यवस्था कशी असावी, हा प्रश्न अगदीं प्राचीनकालापासून मानवजातीपुढें उभा आहे. मोठमोठ्या विचारवंतांनीं आणि तत्त्वज्ञांनीं समाजाचा कारभार कसा चालावा, व्यक्ति आणि समाज यांचे संबंध कसे असावेत, शासनपद्धतीचें स्वरूप कोणतें, इत्यादि प्रश्नांची चर्चा केली आहे. त्यांत प्रामुख्यानें शासनसंस्थेंत व्यक्तीचा भाग कोणता असावा आणि तो यशस्वी रीतीनें तिला कसा उचलतां येईल, यासंबंधीं विचार झाला आहे. राज्यसंस्था ही लोकशाही स्वरूपाची असावी हा आदर्श प्राचीनकाळापासून मानवापुढें ठेवण्यांत आला आहे. इतकेंच नव्हे तर प्राथमिक स्वरूपाची लोकशाही प्राचीन जगांत अस्तित्वांत होती. ग्रीसमधील नगरराज्यें आणि हिंदुस्थानांतील व चीनमधील गणराज्यें ही मानवी प्रज्ञेनें शोधून काढलेली पहिली लोकशाही होय. इतिहासाच्या ओघाबरोबर प्राथमिक लोकशाह्या लुप्त झाल्या आणि लोकांच्या हातांतील सत्ता हिरावून घेणाऱ्या निरनिराळ्या प्रकारच्या शाह्या जन्माला आल्या. मध्ययुगाचा इतिहास हा या शाह्यांचा इतिहास होय. मध्ययुगांतील मानव हा धर्मगुरु, सरंजामदार, मिरासदार, राजा वगैरेंचा गुलाम होता. पण मध्ययुगाच्या अखेरीस युरोपमधील मानव गुलामीच्या शृंखला तोडण्यास उद्युक्त झाला. मध्ययुगाच्या अखेरीस मुक्त होऊं इच्छिणाऱ्या या मानवानें जो झगडा सुरू केला, त्याचें स्वरूप धर्मसत्ता विरुद्ध भौतिकसत्ता, ईश्वरवाद विरुद्ध मानवतावाद, श्रद्धा विरुद्ध बुद्धि, अज्ञान विरुद्ध विज्ञान असें विविध होतें. या झगड्यांतून मानवाचें पुनरुज्जीवन झालें. या पुनरुज्जीवनाबरोबर प्राचीन लोकशाहीच्या आदर्शाचेंहि पुनरुज्जीवन झालें. याच काळांत विविध राष्ट्रांचा जन्म झाला. या राष्ट्रांची राज्यव्यवस्था कशी असावी याचा विचार ज्या वेळीं सुरू झाला, त्या वेळीं ग्रीक लोकशाहीपासून प्रेरणा मिळविण्याचा प्रयत्न होणें साहजिकच होतें.नगरांतील लोकांना एकत्र जमून निर्णय घेणें सहजसाध्य होतें. पण अर्वाचीन राष्ट्रें हीं विस्तारानें आणि लोकसंख्येनें फार मोठीं असल्यामुळें, तेथें लोकशाही कशी आणावी, हा प्रश्न विचारवंतांपुढें उभा राहिला. प्राचीन ग्रीसमध्यें प्रत्येक नागरिकाला कारभारांत भाग घेतां येणें शक्य होतें. पण या नव्या राष्ट्रांत प्रजाजनांना भाग कसा घेतां येईल यासंबंधीं विचार सुरू झाला. त्याकरितां साधन

म्हणून प्रातिनिधिक पद्धति अस्तित्वांत आली. या प्रातिनिधिक पद्धतीचें समर्थन करण्याकरतां राजकीय तत्त्वप्रणाली निर्माण झाल्या. सामान्यतः सर्व तत्त्वप्रणालींच्या मुळाशीं प्रारंभीं सामाजिक कराराचें तत्त्व होतें असें आढळून येतें. सामाजिक कराराचें हें तत्त्व निरनिराळ्या पद्धतींनीं मांडण्यांत येत होतें. हूकर, हॉब्स, लॉक, रूसो वगैरे तत्त्ववेत्त्यांनीं आपापल्या परीनें या तत्त्वाचा पुरस्कार केला.

रिचर्ड हूकर हा १७ व्या शतकांत होऊन गेलेला इंग्रज तत्त्ववेत्ता इंग्लंडच्या राजकीय तत्त्वज्ञानाचा प्रस्थापक समजला जातो. त्यानें प्रथम साध्या स्वरूपांत सामाजिक कराराचें तत्त्व ग्रथित केलें. त्याच्या पूर्वी बॉडिन या फ्रेंच तत्त्वज्ञान्यानें सामाजिक कराराची कल्पना सूचित केली होती. मध्ययुगांत थॉमस ॲक्विनास या पंडितानें सामाजिक कराराची कल्पना बीजरूपानें मांडली होती. दुष्ट सरकार कायदेशीर मार्गांनीं बदलण्याचा लोकांचा हक्क आहे, हें त्यानें सांगितलें. बॉडिननें सूचित केलेली कल्पना ग्रोटिअसच्यामार्फत परंपरेनें युरोपीय राज्यशास्त्रांत बद्धमूल झाली. इंग्लंडमध्यें हूकर, हॉब्स आणि लॉक यांनीं ती उचलून धरली. फ्रान्समध्यें रूसोनें तिला भव्य स्वरूप दिलें.

हूकरपुढें जो प्रश्न उभा होता तो म्हणजे कॅल्व्हिनवादाला कसें मागें हटवावें हा होय. कॅल्व्हिनच्या अनुयायांचा राजसत्तेला असणारा विरोध मोडून काढण्याकरितां त्याला भौतिक उपपत्ति शोधून काढावी लागली. मानवजात आपल्या मूळच्या नैसर्गिक अवस्थेंतून उत्क्रान्त कशी झाली, याविषयीं समाधानकारक उपपत्ति लावल्याविना राज्यसंस्थेचा उगम कसा झाला, याचा उलगडा होत नव्हता. म्हणून तत्त्ववेत्ते अशी उपपत्ति मांडण्याच्या प्रयत्नांत होते. विकासवादाचें तत्त्व त्या काळीं प्रस्थपित झालें नव्हतें. नव्या युगाच्या पुरस्कर्त्यांना राजाच्या ईश्वरदत्त हक्काशीं सामना द्यावयाचा होता. त्यामुळें राज्यसंस्थेचा उगम आधिदैविक कारणांनीं झाला नसून आधिभौतिक कारणांनीं झाला, हें सिद्ध करणें अवश्य होतें. म्हणून ज्या नवीन उपपत्ती आल्या त्यांच्या मुळाशीं भौतिक कारणमीमांसा होती. त्याकरितां बुद्धिवादाची कांस धरणें अवश्य होतें.

हूकर हा स्वतः धार्मिक प्रवक्ता असूनसुद्धां त्याला सांगावें लागलें कीं, प्रत्येक बाबतींत धर्मग्रंथांचा आधार घेणें चुकीचें आहे. ईश्वरानें प्रत्येक गोष्टीचें भवितव्य नेमूनच ठेवलेलें आहे, असें नाहीं. स्थलकालाला अनुसरून आपल्या बुद्धीप्रमाणें आपला मार्ग ठरविण्याचें स्वातंत्र्य मानवाला असतें. सामाजिक जीवन जगण्याची सहजप्रवृत्ति मानवांत असल्यामुळें समाज उभा राहतो आणि स्नेहभावनेच्या बंधामुळें समाजाची धारणा होते. समाजसंस्थेच्या मुळाशीं गुप्त किंवा उघड सामाजिक करार असतो—म्हणजेच समाजसंस्था लोकांच्या संमतीवर उभ्या असतात, असें त्याचें मत होतें. हूकरच्या पद्धतींत बुद्धि व संमति यांना महत्त्व आहे. त्यानें समाजिक कराराच्या तत्त्वाचा अधिक ऊहापोह केला नाहीं. हॉब्सनें हूकरच्यापुढें जाऊन सामाजिक कराराच्या कल्पनेला निश्चित अर्थ प्राप्त करून दिला. हॉब्सची पद्धति तर्कनिष्ठ आहे. त्याच्या मतें, मानवाच्या प्रारंभींच्या नैसर्गिक अवस्थेमध्यें तीव्र स्वातंत्र्यांकांक्षा व आत्मरक्षणाची सहजप्रवृत्ति असते, यामुळें माणसामाणसांत सतत झगडा चालू असतो. सगळ्यांविरुद्ध सगळ्यांचें युद्ध—(war of all against all)—ही माणसाची निसर्गसिद्ध अवस्था असते. या अवस्थेंत न्याय आणि सुव्यवस्था यांचा अभाव असतो. ती समाजांत प्रस्थापित करण्याची आवश्यकता भासू लागते. आणि मग लोक एकत्र जमतात व सर्वांच्या संमतीनें आपले राज्यकर्ते (कोणी एक व्यक्ति असो किंवा संस्था असो) निर्माण करतात. हा राज्यकर्ता समाजावर अधिकार चालवितो आणि सुव्यवस्था निर्माण करतो. हॉब्सच्या पद्धतींत राज्यकर्ते निवडून देण्यापुरतेंच लोकांना स्वातंत्र्य असतें. पण एकदां का राज्यकर्ता निवडून दिला, कीं पुढें लोकांचा अधिकार त्याच्यावर चालत नाहीं. तो अनियंत्रितपणें राज्य चालवूं लागतो. लोकांच्या करारांत तो भागीदार नसतो. तो स्थानापन्न झाला, कीं जनतेचा अधिकार संपुष्टांत येतो आणि तो हुकूमशहा बनूं शकतो. समाजांत अव्यवस्था आणि अराजक माजेल या भीतीनें हॉब्सनें राज्यसंस्था सर्वसामर्थ्यवान् करून ठेविली. हॉब्सच्या पद्धतीचा विशेष म्हणजे ती व्यक्तिवादावर आधारलेली होती. त्या-





मुळें सर्वंकष राज्ययंत्राच्या छत्राखालीं सुद्धां व्यक्तिस्वातंत्र्याची बूज त्यानें राखली होती. दुसरी महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे राज्यसंस्था ही माणसानेंच निर्माण केली आहे, समाजसंस्था मानवानिर्मित आहे, हा क्रान्तिकारक विचार त्यानें मांडला. हॉब्सनें क्रॉमवेल आणि दुसरा चार्लस यांच्या राजवटींना तात्त्विक बैठक निर्माण करून ठेवली.

' General Will 'ची गूढ कल्पना

१८ व्या शतकाच्या इंग्लंडच्या पार्लमेंटरी लोकशाहीची तात्त्विक पार्श्वभूमि लॉकच्या विचारसरणीनें निर्माण केली. लॉकनें सामाजिक कराराच्या कल्पनेला अधिक लोकानुवर्ती स्वरूप दिलें. लॉकच्या पध्दतींत हॉब्सच्या पद्धतीप्रमाणें राज्यकर्ते निवडून दिल्यानंतर जनता आपला हक्क गमावून बसत नाहीं. सामाजिक करारांत राज्यकर्ताहि भागीदार असतो. त्या करारांत जनता आणि राज्यकर्ता या दोघांचीहि संमति अनुस्यूत असते. राज्यकर्ता कराराचा भंग करूं लागला, विश्वासास अपात्र ठरला तर त्याला बदलण्याचा अधिकार लॉकनें लोकांकरितां राखून ठेवला. ' सार्वजनिक हित ' (public good) हें लॉकनें राज्यसंस्थेचें ध्येय ठरविलें. लॉकच्या पद्धतीनें प्रातिनिधिक राज्यपद्धतीचा पुरस्कार केला. या पद्धतीच्या साहाय्यानें, सामाजिक करार हा सतत पाळतां येणें शक्य आहे, अशी कल्पना आली.

लॉकनंतर सामाजिक कराराला रूसोनें भव्योदात्त स्वरूप प्राप्त करून दिलें. रूसोनें सामाजिक कराराच्या कल्पनेचें विस्तृत लोकशाहीकरण केलें. लोक सार्वभौम असतात हें तत्त्व प्रस्थापित करून लोकशाहीचा पाया त्यानें मजबूत केला. पण त्याबरोबरच त्याच्या विचारसरणीनें अभावितपणें लोकशाहीच्या मानेवर हुकूमशाहीचे जूं बसविलें. सामाजिक कराराला जनतेची सार्वभौम इच्छा त्यानें आवश्यक मानली. सार्वभौमसत्ता अंतिमतः जनतेच्याच हातीं असते, हें सांगून त्यानें लोकशाहीचा पुढचा मार्ग मोकळा करून दिला. पण त्याबरोबरच त्यानें ' जनरल वुइल ' (General Will) ची गूढ कल्पना मांडून लोकशाहीच्या व्यवहारांत गोंधळ निर्माण करून ठेवला. रूसोवर हॉब्स आणि लॉक या दोघांच्याहि विचारांचा परिणाम झाला आहे. रूसोनें हॉब्सप्रमाणें राज्यसंस्थेच्या हातीं अनियंत्रित सत्ता दिली आणि लॉकप्रमाणें सार्वभौमत्व लोकांच्या हातीं दिलें. लॉकचें राज्ययंत्र हें केवळ लोकांच्या इच्छा अंमलांत आणणारें यंत्र असतें. तें अधिक लोकानुवर्ती आहे. पण रूसोचें राज्ययंत्र लोकांपेक्षां वेगळें असूनहि अधिक कर्तृत्वशाली व कर्तुमकर्तुम् आहे. प्रत्येक व्यक्ति जन्मतःच स्वतंत्र आणि समान आहे, असें म्हणत म्हणत त्यानें समाजाच्या समुदायशक्तीवर सर्व भर दिला आहे. व्यक्तीपेक्षां समुदायशक्ति त्यानें श्रेष्ठ मानिली. त्यानें सामुदायिक आत्मा-समाज-पुरुष-कल्पिला. प्रत्येक व्यक्तीच्या आकांक्षा आणि हक्क या समाजपुरुषांत विलीन झालेल्या असतात. या समाजपुरुषाचा आविष्कार सामान्य इच्छे-(General Will) च्या द्वारें होत असतो. पुरुषसूक्तांतला पुरुष ज्याप्रमाणें विश्व व्यापून " दशांगुळें उरला ", त्याप्रमाणेंच रूसोची General Will सर्व लोकांच्या इच्छा व्यापून सुद्धां त्यापेक्षांहि अधिक व्यापक आणि वेगळी आहे. तिच्या पोटीं जनता येते ती केवळ आज्ञाधारक म्हणूनच. ही ' जनरल वुइल ' समाजाची नियंत्रक असते. आणि केंव्हांहि ती समाजाचें कल्याणच करीत असते. ती कधींहि चुकत नाहीं. ' जनरल वुइल 'च्या कल्पनेनें रूसोनें आपल्या राजकीय तत्त्वज्ञानांत गूढ तत्त्व आणलें आणि त्याबरोबरच व्यक्तीला तिचा दास बनविलें.

सत्ताबरोबर सत्तेचेंहि दान !

रूसोला ईश्वरदत्त हक्काला तोंड द्यावयाचें होतें. तसेंच व्यक्तीच्या स्वार्थपरायण वृत्तीला आळा कसा घालावा, हा प्रश्नहि त्याला भेडसावीत होता. समाजपुरुष आणि त्याची स्वतंत्र इच्छा हीं कल्पून हे दोन्ही प्रश्न सोडविण्याचा त्यानें प्रयत्न केला. रूसो हा आधुनिक लोकशाहीचा जनक समजला जातो. पण त्यानें लोकशाहीची जी तत्त्वप्रणाली मांडली, तीमुळें लोकशाहीच्या जन्मकाळींच तिच्यांत दोष निर्माण झाला. सामाजिक करार म्हणजे लोकांनीं आपल्या हातांतील सत्ता राज्यकर्त्यांच्या हातांत देण्याचा करार, असा त्याचा अर्थ झाला. लोक सार्वभौम झाले खरे; पण हें सार्वभौमत्व सत्तेचें दान दुसऱ्याच्या हातीं देण्यापुरतेंच ठरलें.





सामाजिक करारांतून प्रतिनिधीला सत्तासंक्रमणा-(Delegation of Power)-चें तत्त्व लोकशाहींत निर्माण झालें. सामाजिक करारानें जनतेचें अधिष्ठान मान्य केलें. पण तें व्यवहारांत कसें अस्तित्वांत आणावयाचें, हा प्रश्न उभा राहिला त्या वेळीं लोकांनीं प्रतिनिधि निवडून द्यावयाचे आणि त्यांनीं राज्यकारभार चालवावयाचा, असा मार्ग शोधून काढण्यांत आला. म्हणजे लोकांनीं आपली सत्ता प्रतिनिधींच्या हातांत सुपूर्द करावयाची व त्यांच्यामार्फत लोकशाही चालावयांची. लोकशाही चालविण्याचा दुसरा मार्ग त्या काळीं सांपडूं शकला नाहीं. स्वतः रूसोला मोठमोठ्या राष्ट्रांपेक्षां ग्रीक नगरराज्यें अधिक पसंत होतीं. त्या नगरराज्यांच्या धर्तीवर लोकशाही अस्तित्वांत आणावी, असें त्याला वाटत असे. पण रूसोच्या या म्हणण्याकडे कोणीं लक्ष दिलें नाहीं. त्याऐवजीं अर्वाचीन लोकशाही पार्लमेंटरी पद्धतीला बरोबर घेऊनच जन्माला आली. पार्लमेंटरी लोकशाहीचा आधार प्रातिनिधिक राज्य-पध्दति हा आहे. या पद्धतीमुळें, विशिष्ट कालावधी-नंतर म्हणजे निवडणुका ज्या वेळीं होतात त्या वेळीं प्रतिनिधींच्या हातावर सत्तेचें दान सोडणें, एवढ्या-पुरतीच व्यवहारतः लोकशाही मर्यादित झाली. प्रतिनिधी निवडून दिल्यानंतर त्यांच्यावर मतें देणाऱ्यांचा अधिकार नसतो. कोणत्याहि कारणावरून त्याला परत बोलावण्याचा अधिकार लोकांना नसतो. सत्तेचा मालक खऱ्या अर्थानें प्रतिनिधीच बनतो. जनतेचें सार्वभौमत्व असतें तें फक्त मतदानापुरतेंच. मताबरोबर सत्तेचेंहि दान ती करते, आणि पुढें सत्तेला पारखी होते. म्हणून प्रातिनिधिक पध्दतींत सत्ता जनतेच्या हातांत नसते तर जनतेकरितां प्रतिनिधींच्या हातांत ती सोंपविली जाते. लोकांचें लोकांनीं चालविलेलें आणि लोकांकरितां चालवि-लेलें राज्य या लोकशाहीच्या सर्वमान्य व्याख्येंत सुद्धां सत्तादानाची ही कल्पना अंतर्भूत आहेच. लोकांकरितां राज्य म्हणजे लोकांच्या वतीनें कांहीं ठराविक लोकांनीं राज्याची सत्ता चालवावयाची. सत्तेचें संक्रमण आणि लोकांकरितां राज्य या कल्पनां-मुळें आधुनिक लोकशाही ही अभावात्मक झाली आहे. लोकशाही राज्यांत खऱ्या लोकसत्तेचा अभाव दिसून येतो.

१९ व्या शतकांत सामाजिक कराराचा सिद्धान्त फेटाळण्यांत आला. पण त्यामुळें सत्तासंक्रमणाचें तत्त्व लोकशाहींत बद्धमूल होऊन बसलें. लोकशाहींत शिरलेल्या सत्तासंक्रमणाच्या तत्त्वामुळें लोकांच्या वतीनें राज्य चालविण्याच्या हेतूनें राजकारणांत पक्षांचा प्रादुर्भाव झाला. लोकशाहींत पक्षपद्धति रूढ झाली. प्रातिनिधिक पद्धतीला जें मूर्त स्वरूप आलें, तें पक्षपद्धतींत होय. निरानिराळे पक्ष निर्माण झाले. आणि जो पक्ष बहुमत मिळवूं शकतो त्याच्या हातींच राज्याचीं सूत्रें जावयाचीं, असें निश्चित झालें. त्यामुळें बहुमत-वाला पक्ष हा सत्तेचा मालक होतो. त्यामुळें बहुमत मिळविण्याकरितां म्हणजेच सत्ता मिळविण्याकरितां निरनिराळ्या पक्षांत स्पर्धा चालू असते. लोकशाहीचें राजकारण म्हणजे सत्ता मिळविण्याचें राजकारण, असें स्वरूप आलें; आणि येथेंच लोक-शाहीच्या ऱ्हासाला प्रारंभ झाला. पक्षपद्धतीमुळें अधि-कारारूढ पक्षच सत्तेचे मालक बनले. म्हणजे अखेरीस जनतेची सत्ता पक्षांच्या हातांत गेली. जनतेची सत्ता हिसकावून पक्षच सार्वभौम झाले.

पक्षपद्धति लोकशाहीला विघातक

पक्षापक्षांत सत्तेकरितां स्पर्धा लागल्यानें बहुमत मिळवण्यकरितां प्रत्येक पक्षाची धडपड सुरू असते. प्रत्येक पक्ष आपल्यासमोर विशिष्ट कार्यक्रम ठेवीत असतो. हा कार्यक्रम अंमलांत आणण्यासाठीं त्याला सत्ता हवी असते. कार्यक्रमाच्या पूर्तीसाठीं जरूर पड-तील त्या सर्व बऱ्यावाईट मार्गांचा अवलंब करणें अवश्य असते. बहुमत मिळविण्याकरितां लोकांना स्वतःच्या बाजूला वळवून घेणें अवश्य असतें. त्याकरितां तडाखेबंद आणि धूमधडाक्याचा प्रचार करावा लागतो. मतदारांना जिंकण्याकरितां त्यांच्यांतील क्षुद्र भावनांना आवाहन करावें लागतें. त्यांच्यांतील राग-द्वेषादि विकार, दूषित ग्रह, स्वार्थी वृत्ति, वर्ग—आणि—वंशद्वेष, सत्तालालसा इत्यादि उद्दीपित कराव्या लाग-तात. त्याकरितां प्रभावी वक्तृत्वशक्ति उपयोगांत आणावी लागते. ज्याच्याजवळ अधिक प्रभावी वक्तृत्व तो निवडून येण्याची शक्यता अधिक. निवडणुकीमध्यें परिणामकारक प्रचाराला सर्वांत अधिक महत्त्व





असल्यामुळें लोकशाहीचें अधःपतन प्रचारबाजींत झालें. लोकांच्या अज्ञानाचा शक्य तितका अधिक फायदा घेण्याकडे प्रवृत्ति वाढली. निवडणुकांच्या पद्धतींत बुद्धीऐवजीं भावना आणि विकार यांना प्राधान्य मिळतें आणि साध्याऐवजीं साधनावरच सर्व भर दिला जातो. साधनें कोणतींहि वापरलीं, तरी त्याला हरकत नसते. त्यामुळें नीतीऐवजीं अनीतीला वाव अधिक मिळाला आणि प्रचार साधनांमुळें जनतेची दिशाभूल होऊं लागली. लोकांना शिक्षण किंवा प्रबोधन मिळण्याऐवजीं पक्षांच्या भलत्यासलत्या प्रचाराला जनता बळी पडूं लागली. लोकांची पातळी वाढण्याचें बाजूलाच राहून त्यांचें समुदायांत आणि झुंडींत रूपांतर होऊं लागलें. अखेरीस लोकशाहीचें रूपांतर झुंडीशाहींत झालें.

पक्षपद्धतीचा दुसरा दोष म्हणजे तींत व्यक्तीला स्थान नाहीं हा होय. व्यक्तिनिष्ठेऐवजी पक्षनिष्ठेलाच सर्व महत्त्व असतें. आणि तो पक्ष ज्या वर्गाची बाजू घेत असतो त्या वर्गाविषयींच्या निष्ठेला प्राधान्य असावें लागतें. त्यामुळें वर्गनिष्ठा आणि पक्षनिष्ठा या व्यक्तित्वाला झांकून टाकतात. राज्ययंत्र प्रबळ असल्यामुळें व्यक्ति ही असहाय्य आणि हतबल असते. म्हणून तिला कोणत्या ना कोणत्या पक्षाला शरण गेल्याखेरीज गत्यंतर नसतें. आधाराकरितां म्हणून व्यक्ति पक्षांत सामील होते. आणि तिथे तिच्या व्यक्तित्वाचा लोप होतो. पक्षामुळें व्यक्तीचा आत्मविश्वास नष्ट होत असतो. पक्षनिष्ठेमुळें व्यक्तित्व स्फुरण पावूं शकत नाहीं. व्यक्तीचा अहंकार हा पक्षाच्या अहंकारांत लुप्तप्राय होऊन जातो. त्यामुळें या लोकशाहींतून निर्माण झालेला मानव हा दुबळा आणि असमर्थ झाला आहे.

पक्षपद्धति लोकशाहीला अखेरीस घातक ठरते, याचें कारण, लोकशाहीच्या नांवाखालीं पक्षच सत्ता बळकावून बसतात, हें होय लोकशाही व्यवहारांत आणण्याकरितां जें तंत्र उपयोगांत आलें त्यानेंच लोकशाही बाजूला सारली गेली. पक्षपद्धतीमुळें जनतेचें सार्वभौमत्व पक्षाच्या हातीं जातें. सत्तेचा ताबा पक्षाकडे गेल्यामुळें जनता स्वातंत्र्य आणि सत्ता यांना पारखी होते. शेवटीं पक्ष म्हणजे पक्षाचा अधिकारारूढ गट आणि अखेरीस पक्षनेता याच्याच हातांत अंतिम सत्ता जाते. पक्षनेत्याच्या सामर्थ्यापुढें पक्षाचा सामान्य सभासद दुबळा ठरतो. पक्षपद्धतीमध्यें प्रत्येक नेता हा कमीजास्त प्रमाणांत हुकुमशहाच असतो. हिट्लर, मुसोलिनी किंवा स्टॅलिन हेच हुकूमशहा आहेत असें नव्हे, तर चेंबरलेन, चर्चिल, रूझवेल्ट, ॲटली, ट्रूमन, महात्मा गांधी, जीना, पं. नेहरू हेसुद्धां आपापल्या पक्षाचे हुकूमशहाच होत. आधुनिक काळाचे महान् हुकूमशहा पक्षपद्धतींतूनच निर्माण झाले आहेत आणि पक्षपद्धतीमुळेंच आधुनिक काळांत हुकुमशाहीचें उत्थापन झालें आहे. लोकशाहीचे हुकुमशाहींत पर्यवसान व्हावयाला पक्षपद्धतीच कारणीभूत झाली आहे. गेल्या तीस वर्षांचा जगाचा इतिहास याला साक्षी आहे.

पक्षाच्या संबंधानें आणखी एक गोष्ट लक्षांत घेणें अवश्य आहे. पक्ष म्हणजे जनता नव्हे. जगांतील कोणताहि मोठ्यांतला मोठा पक्ष घेतला तर, त्याच्या सभासदांची संख्या देशांतील संख्येचा केवळ एक अल्पसा भाग असते. कोणताहि पक्ष अखिल जनतेशीं, इतकेंच नव्हे तर बहुसंख्य जनतेशीं सुद्धां, एकरूप होऊं शकत नाहीं. म्हणून पक्ष हा केव्हांहि अल्पसंख्याक (minority) असतो. त्यामुळें पक्षाच्या हातीं जाणारी सत्ता अल्पसंख्याकांच्याच हातांत केंद्रित होत असते. म्हणजे लोकशाहीचा बुरखा घेऊन पक्षपद्धति अल्पमताचेंच राज्य चालवीत असते.

एकपक्षीय पद्धतीचा धोका

पक्षपद्धतीच्या या दोषाकडे बोट दाखवून अनेक पक्ष असण्याऐवजीं एकच पक्ष असावा आणि राजकारण एकपक्षीयच असावें असें कोणी प्रतिपादन करतील तर, तें अधिक अपायकारक होईल. पक्षपद्धतीच्या दोषांना एकपक्षीय राज्य हा पर्याय नव्हे. एकपक्षीय राज्य म्हणजे एकाच पक्षाची उघड उघड हुकूमशाही आणि जनतेचें दास्य होय. एका पक्षाचें राज्य म्हणजे सारी जनता, सारे स्त्रीपुरुष एकाच सांच्याचे बनविण्याचा अट्टहास आहे. अशा ठोकळेबाजीनें मानवाची प्रगति तर होणार नाहींच; उलट, सारी व्यक्ति मात्र राज्याची कायमची





गुलाम होऊन बसेल. कम्युनिस्टांच्या निरनिराळ्या राजवटींत आज याचे अनुभव येत आहेत. कम्युनिस्टांच्या राजवटी म्हणजे एकाच सामर्थ्यशाली पक्षाच्या नागड्या हुकुमशाह्या असून जनता त्यांची गुलाम बनली आहे. फॅसिस्ट आणि कम्युनिस्ट यांच्या हुकुमशाहींत काळेंगोरें निवडतां येत नाहीं. दोन्ही सारख्याच भयानक स्वरूपाच्या आहेत. जगांत आजपर्यंत होऊन गेलेल्या कोणत्याहि हुकूमशहाला आणि जुलमी बादशहाला स्टॅलिननें मागें टाकलें आहे. एकपक्षीय पद्धतीचा धोका हिंदुस्थानला पोहोंचण्याचा संभव निर्माण होऊं पहात आहे. आजच्या अधिकारारूढ कॉंग्रेस पक्षाची महत्त्वाकांक्षा त्या दिशेनें धांव घेण्याच्या मार्गावर आहे. प्रमुख कॉंग्रेसजन एकपक्षीय पद्धतीचा पुरस्कार करतांना आढळतात. एक राष्ट्र, एक पक्ष, एक पुढारी या घोषणा आमच्या राजकारणांत जणूं बद्धमूल झाल्या आहेत. कॉंग्रेसमधील या वाढत्या प्रवृत्तीला आळा घालण्याकरितां तरी निदान आमच्या लोकसभांतून प्रबळ असा विरोधी गट निर्माण होण्याची आवश्यकता तीव्रतेनें भासूं लागली आहे.

आधुनिक लोकशाहीचें दुर्दैव हें कीं, ती जन्माला येतांनाच कांहीं अवलक्षणें बरोबर घेऊन आली. त्यामुळें आज जगावर जें मोठें अरिष्ट पसरलें आहे, त्या अरिष्टाच्या भोवऱ्यांतून तें बाहेर पडायला असमर्थ ठरत आहे. हुकूमशाहीच्या आव्हानाला तिच्यापाशीं आज समाधानकारक उत्तर नाहीं. लोकशाही जर आज समर्थ आणि सिद्ध व्हावयाची असेल, तर तिच्यांतील दोष प्रथम नाहींसे झाले पाहिजेत. पक्षपद्धति हा लोकशाहींत शिरलेला एक दोष आहे. हा दोष काढून टाकण्याकरिता पक्षाशिवाय राजकारण चालूं शकतें, हें समजून घेतलें पाहिजे. लोकशाही आणि पक्षपद्धति यांचा अविभाज्य संबंध नसून त्यांची मैत्री ही विशिष्ट काळापुरती आणि ठराविक अवस्थेपर्यंत असते, हें ऐतिहासिक सत्य जाणून घेतलें पाहिजे. कालांतरानें राजकारणांत अशी एक वेळ येऊन ठेपते कीं, या दोहोंची काडीमोड होणें, हें प्रगतीच्या दृष्टीनें आवश्यक असतें.

पक्षपद्धतीनें चांगलें कार्य केलेंच नाहीं, असें म्हणण्याचा भावार्थ येथें नाहीं. जनतेला राजकारणाची प्रेरणा देण्याचें आणि लोकशाहीचा प्रसार करण्याचें कार्य प्रारंभींच्या अवस्थेंत पक्षपद्धतीनें केलें आहे. बऱ्याच वेळां राजकीय प्रश्न सुस्पष्ट करण्याचें कार्य पक्षपद्धतीनें साधलें आहे. राज्यकारभाराबद्दल लोकांत उत्साह संचारविण्याचें कार्य पक्षांच्या प्रचारानें केलें आहे हें नाकारतां येत नाहीं. निवडणुकीच्या निमित्तानें राजकीय प्रश्न वेळोवेळीं पक्षोपपक्षांमार्फत जनतेपर्यंत पोहोंचत आले आहेत, हेंहि खरें आहे. पण आजच्या सर्वस्पर्शी विप्लवाच्या काळांत पक्षपद्धति कुचकामी ठरत आहे. लोकशाही आज हतबुद्ध झालेली दिसते. अशा वेळीं पक्षपद्धति लोकशाहीची मुक्तता करूं शकेल, असें वाटत नाहीं. पक्षपद्धति लोकशाहीचें रक्षण करावयाला कशी असमर्थ ठरत आहे, याचा प्रत्यय युद्धोत्तर फ्रान्समध्यें अनुभवाला येत आहे. पक्षपद्धतीनें निर्माण केलेल्या अप्रत्यक्ष लोकशाहीमुळें जनता राजकारणाच्या क्षेत्रापासून दूर राहिली आहे. लोकशाहीचें केंद्र जनतेवरून निघून जें पक्षावर गेलें आहे, तें पक्षावरून जनतेंत अवतीर्ण झालें पाहिजे. म्हणजे लोकशाही प्रत्यक्ष झाली पाहिजे. लोकशाहीचें खरेंखुरें अधिष्ठान जी जनता, तिला तिची हक्काची जागा मिळाली पाहिजे. अशा साधनांचा आणि उपायांचा अवलंब केला पाहिजे कीं, ज्यामुळें सत्ता जनतेच्या हातांत सदैव खेळत राहील. त्याच वेळीं प्रत्यक्ष लोकशाही अवतीर्ण होईल. आजच्या विप्लवांतून जर लोकशाहीची सुटका व्हावयाची असेल तर, हाच मार्ग पत्करावा लागेल. आजच्या बिकट परिस्थितींतून जनताच बाहेर पडण्याचा मार्ग काढूं शकेल. पक्ष हे तिच्या मार्गांतील अडथळे होऊं लागले आहेत. राजकारणांतून पक्षांचें निर्गमन होणें, हें अधिकाधिक आवश्यक वाटूं लागलें आहे.

सत्तेचें विकेन्द्रीकरण झालें पाहिजे

भविष्यकाळीं राजकारणाला पक्षांची आवश्यकता राहणार नाहीं, हें ऐतिहासिक सत्य मान्य करावें लागतें. लोकशाहीच्या व्यापारांत गेल्या दोन-तीन शतकांत राज्यकर्त्यां-(Ruling Class)-चा एक वर्ग निर्माण झाला आहे. हा वर्गच पक्षोपपक्षाचें राजकारण खेळवीत असतो. राजकारण ही या वर्गाचीच मक्तेदारी झाली आहे. सर्वच राष्ट्रांत असे



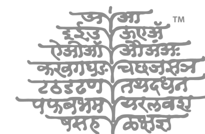


राज्यकर्ते वर्ग आहेत. आजच्या स्वतंत्र भारतांत सुशिक्षित मध्यमवर्गच राज्यकर्ता वर्ग आहे. सर्व पक्षांचे नेते, सर्व राज्यमंत्री, लोकसभांचे सभासद हे या मध्यम वर्गांतूनच आले आहेत. भारताचें राजकारण म्हणजे या वर्गाची मालकी झाली आहे. सामान्य जनता आज राजकारण खेळवीत आहे किंवा ती राजकारणांत आहे, असें म्हणणें सत्याला धरून नाहीं. लोकशाहींत अशा स्वतंत्र राज्यकर्त्या वर्गाची गरज सदैव असतेच असें नाहीं. स्वतंत्र मक्तेदार अशा वर्गाशिवायसुद्धां राजकारण चालूं शकेल. सत्तेचें विकेंद्रीकरण झालें, ती सामान्य जनांच्या हातांत खेळण्याची शक्यता निर्माण झाली, कीं अशा वर्गाची आवश्यकताहि राहणार नाहीं.

पक्षपद्धतीला प्रेरणा देणारी दुसरी एक वृत्ति समाजांत वावरत असते. ती म्हणजे समुदाय-किंवा-संघवृत्ति होय. आजच्या यंत्रयुगांत दुबळी झालेली व्यक्ति समुदायशक्तींत विलीन होऊं पाहत आहे. लोकशाहीच्या काळांत ही समुदायवृत्ति फार वाढली आहे. पांगळा बनलेला मानव समुदायाच्या पांगुळ-गाड्याच्या आधारानें उभें राहण्याची आणि चालण्याची आकांक्षा धरीत आहे. पक्षांच्या निर्मिती-च्या मुळाशीं सुद्धां ही सांघिक भावना आहेच. या संघवृत्तीमुळें माणूस आपलें व्यक्तित्व गमावून बसला आहे. तो अधिकच असहाय आणि हतबल झाला आहे. या संघवृत्तींतून त्याची मुक्तता झाली पाहिजे. त्याचें व्यक्तित्व मोकळें, स्वतंत्र झालें पाहिजे. त्याशिवाय त्याचा विकास होणार नाहीं. संघवादाला प्रत्युत्तर व्यक्तिवादानें दिलें पाहिजे. मानवानें आज पुन्हां व्यक्तिवादावर भर दिला पाहिजे. मानव हा सामाजिक प्राणी असला तरी समुदायाशीं व्यक्तित्व विलीन करूनच त्याचें सामाजिकत्व सिद्ध होतें, असें नाहीं. सामुदायिकत्व आणि व्यक्तित्व यांचा योग्य समन्वय होण्यावरच समाजाची विकासशीलता अवलंबून आहे.

पक्षपद्धतीचें युग संपलें

या विवेचनाचा अर्थ असा नाहीं कीं, सर्व पक्षांचें तावडतोब विसर्जन करावें आणि पक्षपद्धति एकदम बरखास्त करून टाकावी. पक्षपद्धतीचें युग संपत आलें, हें जाणूनच सर्व पक्षांनीं भविष्याकडे नजर ठेवून आपलीं धोरणें आंखणें अवश्य आहे. पक्षपद्धतीचें विसर्जन होईपर्यंत मध्यंतरींचा कांहीं काळ जावयाचा आहे. या मध्यतरींच्या काळांत राजकारणाची गाडी पक्षपद्धतीच्या रुळांवरून पक्ष-विहीन राजकारणाच्या रुळांवर आणून सोडण्याची आवश्यकता आहे. ही आवश्यकता ज्यांना पटली आहे त्यांनीं या मधल्या काळाचा त्या दृष्टीनें उपयोग करून घेतला पाहिजे. राजकारणाचें आणि सत्तेचें केंद्र आज पक्षावर अधिष्ठित झालें आहे. तेथून तें जाऊन सर्व जनतेवर अधिष्ठित झालें पाहिजे. राजकारण चालविण्याचें आतांपर्यंत पक्ष हें प्रमुख साधन होतें. लोकशाहीला आतां तें निरुपयोगी ठरत आहे. या साधनाऐवजीं यापुढें नवीन साधनें निर्माण झालीं पाहिजेत. हीं साधनें अशीं पाहिजेत कीं, ज्यांमुळें जनतेची सार्वभौम सत्ता तिच्याकडून हिरावून घेतली जाणार नाहीं, एवढेंच नव्हे तर, ती सदैव तिच्याच हातीं खेळती राहील. थोडक्यांत म्हणजे पक्षाच्या राजकारणाचें जनतेच्या राजकारणांत रूपांतर झालें पाहिजे. मानवी प्रज्ञा ही सृजनशील आहे. तिच्या सृजनशक्तीवर विश्वास ठेवला पाहिजे. ती अशीं साधनें निर्माण करील. त्याचप्रमाणें जनता आणि लोकशाही मूल्यें यांवरची श्रद्धाहि ढळूं देतां उपयोगीं नाहीं. बर्नार्ड शॉनें एके ठिकाणीं दर्शविल्याप्रमाणें, इंग्लंडसारख्या देशांत नगरपालिकादि स्थानिक संस्थांचा कारभार पक्षपद्धतीशिवाय व्यवस्थितच नव्हे तर, कांहीं बाबतींत पार्लमेंटपेक्षांहि अधिक कार्यक्षमतेनें, चालूं शकतो. तर मग हेंच कार्यक्षेत्र वाढवून साऱ्या देशाचा कारभार पक्षपद्धतीशिवाय कां चालूं शकूं नये, याचा विचार होणें अवश्य आहे. लोकशाही संपूर्ण स्वरूपांत यशस्वी व्हावयाची असेल तर हाच मार्ग अनुसरावा लागेल.





श्री. दत्तात्रेय व्यंकटेश पै

सौंदर्य - समीक्षांची समीक्षा

'व्याख्या' म्हणजे वर्णन किंवा विवेचन नव्हे

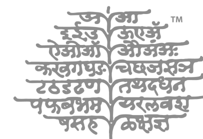
" 'सौंदर्य' म्हणजे काय ? " असा प्रश्न करून त्याला जें उत्तर द्यावयाचें, तें त्याची 'व्याख्या' करणारें असलें पाहिजे; त्यांत सौंदर्याचें केवळ वर्णन, विश्लेषण किंवा विवेचन करून चालत नाहीं. आणि 'व्याख्या' म्हटली म्हणजे ती तर्कशास्त्रशुद्ध असली पाहिजे. तर्कशास्त्रशुद्ध व्याख्या अव्याप्ति व अतिव्याप्ति या दोषांपासून अलिप्त असावी लागते आणि ज्याची व्याख्या करावयाची तो व तद्घटित शब्द व्याख्येंत असतां कामा नयेत. म्हणजे, ती ' अन्योन्याश्रय ' दोषापासूनहि मुक्त असावयास हवी. जर एखाद्या शब्दाची व्याख्या करतां येत नसली, केवळ वर्णन-विश्लेषणानेंच त्याचा अर्थ समजावून सांगणें अपरिहार्य असलें, तर तसें स्पष्ट कबूल केलें पाहिजे. व्याख्या करावयास जाऊन किंवा ती करण्याचा आव आणून वर्णन किंवा विवेचन करणें, हें मात्र नेहमींच दोषास्पद मानावें लागतें.

हत्तीचें वर्णन करणारे तीन आंधळे !

भारतीय नभोवाणीच्या मुंबई-केंद्रावरून ' इये मराठीचिये नगरीं ' नांवाचा जो कार्यक्रम सुरू झाला आहे, त्यांत गेल्या सप्टेंबरमध्यें, प्रा. रा. श्री. जोग, प्रा. डॉ. ग. ना. लवंदे आणि प्रा. वा. ल. कुलकर्णी यांनीं प्रत्येकीं दोन दोन वेळीं जीं भाषणें किंवा संभाषणें केलीं तीं अशीं दोषास्पद झालीं आहेत कीं काय, अशी शंका प्रगट केल्याशिवाय राहवत नाहीं.

" व्यक्तीमध्यें सौंदर्याचा अनुभव निर्माण करूं शकणारा वस्तूमधील गुणधर्मसमुच्चय म्हणजेच सौंदर्य " ही प्रा. जोग यांची व्याख्या अन्योन्याश्रय व अव्याप्ति या दोषांनीं युक्त वाटते. त्यांच्या व्याख्येंतील जे शब्द जाड्या अक्षरांनीं दाखवले आहेत, त्यांच्यावरून अन्योन्याश्रयदोष कोणाच्याहि सहज लक्षांत येणारा आहे. आणि तींत जो ' वस्तु ' शब्द त्यांनीं वापरला आहे तो ध्यानांत घेतला असतां अव्याप्तीचा दोष कळून येतो. या शब्दावरून ' वस्त्वतीत सौंदर्य ' किंवा शुद्ध विचार अगर ' कल्पनासौन्दर्य ' म्हणून कांहीं आहे, हें प्रा. जोग यांना मान्य नसल्याचा भास होतो. पण त्यांचें एकंदर विवेचन लक्षांत घेतलें म्हणजे त्याबद्दलहि त्यांची पूर्ण खात्री नाहीं, असें आढळून येतें. सौंदर्य हें अनुकूलसंवेदनात्मक असतें, निरवयव आकाश किंवा भव्यता, अनंतता हींहि सौंदर्योत्पादक असतात इत्यादि त्यांच्या विधानां-वरून या बाबतींत ते कसे शंकाकुल आहेत तें दिसून येतें.

डॉ. लवंदे यांनीं " व्यक्तित्वाचा साक्षात्कार देणारा आनंद म्हणजे सौंदर्य " अशी व्याख्या केली आहे. ही व्याख्या म्हणजे अक्षरशः ब्रह्म-घोंटाळा आहे. ज्यांना जीवात्मा व परमात्मा, ज्ञेय व ज्ञाता, सौंदर्यदाता व सौंदर्यभोक्ता यांच्या अभेदा-चें किंवा एकात्मतेचें स्वानुभवसिद्ध ज्ञान झालें असेल, त्यांनाच किंवा खुद्द डॉक्टरांच्या भाषेंत बोलावयाचें तर, ज्यांना व्यवहारी भूमिका सोडून केवळ तात्त्विक भूमिकेशीं समरस किंवा ' तल्लीन ' होतां येत असेल त्यांनाच तिचा अर्थ समजूं शकेल. साक्षात्कार, विश्वव्यापक अथवा अनाद्यनंत व्यक्ति-





सत्त्व इत्यादि शब्दप्रयोगांचा अर्थ ज्यांनीं मानसशास्त्र व अध्यात्म यांचा विस्तीर्ण व गूढ प्रदेश आलथापालथा केला असेल अशा फारच फार थोड्या व्यक्तींना नीट समजला असेलच तर-उमगूं शकेल. डॉ. लवंदे यांच्या व्याख्येंतील शब्द खुद्द 'सौंदर्य' शब्दाच्या अर्थाहूनहि अधिक मोघम व गूढ आहेत व म्हणून ती वाचली म्हणजे 'सौंदर्य' शब्दाचा थोडासा अर्थ जो सामान्य लोकांना सहजगत्या समजतो तोहि समजेनासा होऊन बसतो.

प्रा. कुळकर्णी यांनीं जें सांगितलें त्याला त्यांनीं 'व्याख्या' ही संज्ञा दिलेली नाहीं; तर 'अंतर्बाह्य सुसंगति' हें सौंदर्याचें 'व्यवच्छेदक लक्षण' किंवा त्याचा 'आत्मा' आहे, असें म्हटलेलें आहे. अर्थात् 'व्याख्या' या नात्यानें त्यांच्या विधानाला दोष देतां येत नसला तरी व्याख्या करावयास जाऊन वर्णन किंवा विश्लेषण केल्याच्या दोषापासून त्यांनाहि मुक्त करतां येत नाहीं.

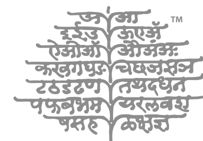
तिघांच्या या तीन भिन्नभिन्न व्याख्या ऐकल्या म्हणजे 'सौन्दर्य' रूपी हत्तीचें वर्णन करणारे हे तीन आंधळे असून त्यांना त्याचें झालेलें ज्ञान एकांगीच नव्हे तर विकृत किंवा विपरीतहि आहे कीं काय, अशी शंका देखील कित्येकांच्या मनांत उभी राहणें अशक्य नाहीं. तथापि, सौंदर्यसंशोधनाच्या, सौंदर्यदर्शनाच्या आणि सौंदर्यचिकित्सेच्या बाबतींतलि या तिघांहि विद्वानांचा डोळसपणा, दर्दीपणा किंवा अधिकार इतका सिद्ध व प्रसिद्ध आहे कीं, असली शंका ही शुद्ध कुशंका, किंबहुना वृथा शंकाच, ठरेल ! पण एका प्रश्नाचें उत्तर मिळविणें मात्र महाप्रयासाचें ठरणारें आहे : तिघांचाहि अधिकार मान्य करून सर्वांचेंच म्हणणें जर खरें मानलें, व त्यांनीं एकमेकांचीं विधानें जीं खोडून काढलीं, त्यांचीं वजाबाकी केली किंवा एकानें रद्द ठरवलेलीं दुसऱ्यांचीं मतें चाळणींत घालून चोथा समजून बाहेर फेंकून दिलीं तर शेवटीं बिचाऱ्या सौंदर्याला आपली व्याख्या म्हणून किंवा वर्णन म्हणून काय शिल्लक उरेल ? कीं तें सर्वस्वीं नग्न व भग्न होऊन बसेल ? आणि जर तसें झालें तर, या तिघांनीं मिळून सौंदर्याला लुबाडलें असा आरोप करून त्यांना 'त्रयाणाम् धूर्तानाम्' म्हणावें कीं काय ?

परंतु अशांतलाहि भाग मुळींच नाहीं. उलट, या तिघांनींहि सौंदर्यरूपी हिऱ्याच्या निरनिराळ्या पैलूंचें दर्शन सूक्ष्मपणें व आस्थापूर्वक घेऊन त्याच्या विविध वैभवाचें भांडार जिज्ञासूंना मोकळें करून दाखविलें आहे. एकाला त्याचें एक अंग विशेष आकृष्ट करूं शकलें तर इतरांना त्याच्या अन्य अंगांनीं मोहित केलें, एवढाच त्यांच्यामधील मतभेदाचा व आग्रहाचा अर्थ होय.

खऱ्या चिकित्सेशिवाय खरा आस्वाद नाहीं

सौंदर्यविषयक प्रश्नांची तर्कशास्त्र व मानसशास्त्र यांच्या दृष्टीनें कोणी चिकित्सा किंवा मीमांसा करावयास लागला म्हणजे अनेक 'रसिकबुव' नाकें मुरडूं लागतात व म्हणतात कीं, "सौंदर्यरूपी आम्रफलाचा आस्वाद तल्लीनतेनें घेण्याचें सोडून देऊन हे चिकित्सक त्याच्या सालीची जाडी किती आहे, कोयीचें वजन किती भरतें, बाजारांत त्याची काय किंमत येत असते, कोणतीं रासायनिक खतें त्याच्या परिपक्वतेला उपयुक्त असतात असल्या रूक्ष प्रश्नांचा घोळ घालीत बसतात ! हें सर्व टाकून द्या आणि चांगला गोव्याचा 'मालकॉराद' किंवा रत्नागिरीचा 'हपूस' आंबा प्रत्यक्ष खाऊन तर पहा ! तुमचें रसनेंद्रिय असें कांहीं प्रसन्न होऊन जाईल कीं, वरीलसारखे प्रश्न तुमच्या डोक्यांतून पार पळून जातील !"

अशा ज्या रसिकबुवांना सौंदर्याची चिकित्सा करावयाची नसेल, त्यांनीं ती मुळींच करूं नये व त्याचा प्रत्यक्ष आस्वाद चाखीत रहावें. परंतु, एकदां चिकित्सा करावयाचें ठरविलें म्हणजे मात्र ती शास्त्रशुद्धच झाली पाहिजे, याबद्दल कोणी वाद घालीत बसूं नये. रोगाची चिकित्सा करतांना आणि रोग्याची तपासणी किंवा शुश्रूषा करतांना कांहीं गुप्त भागांचीहि पाहाणी व वाच्यता करावी लागते; किंवा मलमूत्रादि घाणेरडे पदार्थ हातांनींदेखील उचलावे लागतात. पण रोगनिदान बिनचूक होऊन रोगी बरा व्हावा असा हेतु मनांत धरला म्हणजे त्याला कंटाळून चालत नाहीं. सौंदर्यग्रहण व समीक्षण यांच्या बाबतींतहि समाजांत अनेक लोक रोगी किंवा विकृत मनोवृत्तीचे असतात. त्यांची ती विकृति दूर करून त्यांना खऱ्या सौंदर्याचा आस्वाद घेण्यास समर्थ करावयाचें झालें तर, त्याची चिकित्सा होणें अगत्या-





च्चेंच ठरतें. कारण सूक्ष्म चिकित्सेशिवाय खरा सौंदर्यास्वाद घेणें शक्यच नसतें. आणि ह्याच कारणासाठीं या पंडितत्रयीनें केलेल्या चिकित्सेंतील ग्राह्याग्राह्य भाग कोणता त्याचा विचार करण्याचें योजिलें आहे.

सौंदर्याची व्यापकता

सौंदर्याची व्याख्या निश्चित करण्यासाठीं प्रा. कुळकर्णी यांनीं ज्या मार्गानें जाण्याचें सुचविलें आहे, तो जसा इष्ट स्थळीं बिनचूक पोंचवणारा आहे तसाच फार सुलभहि आहे. " ' सुंदर ' हा शब्द अनेक लोक अनेक स्थळीं, काळीं व प्रसंगीं वापरीत असतात. सुंदर वस्तु, सुंदर दृश्य, सुंदर ललितकृति, सुंदर गायन, सुंदर व्याख्यान अशा प्रकारचे नानाविध शब्दप्रयोग आपण हरवडीं ऐकतों. हे शब्दप्रयोग योजणाऱ्यांच्या मनांत अगदीं स्थूल मानानें तरी ' सुंदर ' शब्दाची कोणती कल्पना असते त्याचा मागोवा घेत जावें म्हणजे सौंदर्याची व्याख्या ठरविणें सुलभ होईल " असा प्रा. कुळकर्णी यांच्या प्रतिपादनाचा आशय आहे. परंतु त्यांनीं ज्या शब्दांच्या मागें ' सुंदर ' हें विशेषण लावलेलें आहे, ते शब्द व त्यांनीं उभय संभाषणप्रसंगीं केलेलें एकंदर विवेचन, हीं लक्षांत घेतलीं म्हणजे ज्याचा अनुभव, आस्वाद किंवा प्रतीति हीं नेत्रेंद्रिय, श्रवणेंद्रिय व मन या तिघांच्याच द्वारां घेतां येतात त्याच सौंदर्याचा विचार केलेला आहे, असें स्पष्ट दिसून येतें. प्रा. जोग यांनींहि हीच मर्यादा पाळलेली आहे. रसनेंद्रिय, स्पर्शेंद्रिय व घ्राणेंद्रिय यांच्या द्वारां आस्वाद घेतां येणारें ' सौंदर्य ' म्हणून कांहीं असणें जणूं एकजात अशक्य होय असेंच त्यांनीं गृहीत धरलें आहे, असें वाटतें. डॉ. लवंदे यांना अभिप्रेत असलेलें सौंदर्य उभय प्राध्यापकांच्या सौंदर्यापेक्षां अधिक व्यापक आहे, असें दिसून येतें. पण त्याचें त्यांनीं स्पष्टीकरण केलेलें नसल्यामुळे त्याच्या व्यापकतेची यथार्थ कल्पना करतां येत नाहीं. प्रा. कुळकर्णी यांनीं सौंदर्याच्या व्याख्येच्या संशोधनाचा जो मार्ग सुचविला आहे, तो लक्षांत घेतला तर, ज्याप्रमाणें सुंदर दृश्य, सुंदर गायन, सुंदर ललितकृति इत्यादि शब्दप्रयोग आपण ऐकतों त्याचप्रमाणें सुंदर मिष्टान्न, सुंदर पेय, सुंदर झुळूक, सुंदर स्पर्श, सुंदर वास, सुंदर अत्तर वगैरे शब्दप्रयोगहि आपण ऐकतोंच कीं नाहीं ? मग सौंदर्य हें नेत्र, कर्ण व मन यांनाच तेवढें प्रतीत होणारें असतें, रसना, त्वचा व नासिका यांनीं आस्वादितां येणारें ' सौंदर्य ' म्हणून कांहीं नाहींच, असें कोणत्या तर्कशास्त्राच्या वा मानसशास्त्राच्या आधारावर म्हणावयाचें ? आणि म्हणून सौंदर्याची व्याख्या शोधतांना ज्या प्रश्नाचा सर्वांत आधीं निश्चित निर्णय लावला पाहिजे तो म्हणजे त्याच्या व्यापासंबंधींचा होय. या प्रश्नाचा निर्णय न घेतां केलेली सौंदर्याची व्याख्या अव्याप्ति किंवा अतिव्याप्ति या दोषांपासून मुक्त असणारी होणें शक्य नाहीं, हें उघड आहे. प्रा. कुळकर्णी यांनीं स्वीकारलेला मार्ग इष्टस्थळीं पोंचणारा व सोपाहि होता, हें वर म्हटलेंच आहे. पण त्यांनीं तो मध्येंच कां सोडून दिला, तें समजत नाहीं ! खाद्य, पेय, वायुलहरी, चुंबन, अत्तर, उदबत्ती इत्यादींच्या मागें ' सुंदर ' हें विशेषण कधीं कोण लावीतच नाहीं असें त्यांचें मत आहे काय ? मग रसना, त्वचा व नासिका हीं इंद्रियें सौंदर्याचें ग्रहण करणारीं आहेत कीं नाहींत, याचा निर्णय त्यांनीं अगोदर कां लावूं नये ?

प्रा. जोग म्हणतात : " सौंदर्याचा अनुभव अनुकूलसंवेदनात्मक असतो... आह्लाद हें त्याचें प्रधान स्वरूप असतें... तो चित्तद्रवीभाव किंवा मनाची द्रुति या स्वरूपाचा असतो. " परंतु याचीं जीं उदाहरणें ते देतात, तीं मात्र डोळे, कान व मन यांच्या मार्फत अनुभूत होणाऱ्या सौंदर्याचींच आहेत. जीभ, नाक व त्वचा यांनाहि अनुकूलसंवेदनात्मक आह्लाद होतो कीं नाहीं, याचा ते मुळींच विचार करीत नाहींत. सौंदर्याचा अनुभव जर अनुकूलसंवेदनात्मक आल्हाद देणारा असतो तर, तोच आह्लाद जिह्वा, नाक व त्वचा यांच्या द्वारां मिळत असतां त्यांच्या अनुभवाला ' सौंदर्य ' अशी संज्ञा कां देऊं नये ? डोळे, कान व मन यांच्यामार्फत प्रतीत होणाऱ्या अनुकूलसंवेदनात्मक आह्लादाला ' सौंदर्य ' म्हणावें आणि जिह्वा, नाक व त्वचा यांच्या मार्फत प्रतीत होणाऱ्या अनुकूलसंवेदनात्मक आह्लादाला सौंदर्य मानूं नये, असें कोणत्या तर्कशास्त्रीय किंवा मानसशास्त्रीय आधारावर म्हणावें ? पहिल्या तीन इंद्रियांच्या द्वारां होणारा अनुकूलसंवेदनात्मक आह्लाद व दुसऱ्या तीन इंद्रियांच्या द्वारां होणारा अनुकूल-





सौंदर्यसमीक्षांची समीक्षा

संवेदनात्मक आह्लाद हे पृथक् करणारी तात्त्विक, तार्किक अथवा मानसशास्त्रीय भेदरेषा कोणती? पहिल्या इंद्रियत्रयीच्या द्वारां होणारा आह्लाद व दुसऱ्या त्रयीच्या द्वारां होणारा आह्लाद यांत जर भेद मानावयाचा तर नेत्रेंद्रिय, श्रवणेंद्रिय व मन या प्रत्येकाच्या द्वारां होणाऱ्या आह्लादांमध्यें भेद कां मानूं नये? या अभेद–भेदाचें तत्त्व कोणतें? डोळे, कान व मन यांना जशीं 'ज्ञानेंद्रियें' ही संज्ञा देतात तशीच नाक, जिह्वा व त्वचा यांनाहि देतात आणि त्यांच्या त्यांच्या विषयाशीं त्या प्रत्येकाचा संयोग झाला म्हणजे त्या सर्वांनाच स्वभावतःच कांहीं संवेदना अनुकूल व कांहीं प्रतिकूल होत असतात. त्यांपैकीं डोळे, कान व मन यांना होणाऱ्या अनुकूल संवेदनांना सौंदर्याचें 'माध्यम' किंवा वाहन मानावें आणि तादितर ज्ञानेंद्रियांना होणाऱ्या अनुकूल संवेदनांना मात्र सौंदर्यवाहन मानूं नये, हें कोणत्या तत्त्वावर ठरवावयाचें, तें स्पष्ट व्हावयास नको काय?

'सौंदर्य' या शब्दानें बहुतेक सगळेच लोक, प्रथमदर्शनीं तरी, जें दृक्प्रत्ययनेय तेंच अभिप्रेत धरतात; जें श्रवणगम्य तें त्याहून थोडे लोक अभिप्रेत धरतात आणि जें मनोगोचर तें त्याहून थोडे लोक अभिप्रेत धरतात हें अगदीं खरें आहे. परंतु शास्त्रीय विवेचनांत सामान्य लोकांच्या समजुती प्रमाणभूत मानतां येत नाहींत, हें सांगावयास नको.

मला असें म्हणावयाचें आहे कीं, 'सौंदर्य' हें केवळ दृक्प्रत्ययनेय किंवा दृष्टिगम्य, श्रोत्रगोचर किंवा श्रवणगम्य आणि मनोगोचर किंवा मनः प्रत्ययनेय इतकें मर्यादित नसून सर्व पंचज्ञानेंद्रियांनीं प्रत्ययास येण्याइतकें व्यापक आहे. कारण हीं तीन व इतर तीन इंद्रियें यांच्या द्वारां प्रत्ययास येणाऱ्या सौंदर्यामध्यें तात्त्विक भेदरेषा दाखवतांच येत नाहीं. डॉ. लवंदे यांनीं ह्या व्यापकतेचा उल्लेख केला आहे, ती या अर्थानें असती तर मान्य करणें प्राप्त होतें. पण तसा प्रकार नाहीं.

सौंदर्याचा आस्वाद घेणारीं इंद्रियें किती?

या बाबतींत खरा प्रश्न आहे तो निराळाच. आणि तो हा कीं, मन हें पंचज्ञानेंद्रियांच्या बाहेर स्वतंत्र असें सहावें ज्ञानेंद्रिय किंवा सौंदर्यग्राहक इंद्रिय आहे, कीं तें स्वतंत्र नसून पंचज्ञानेंद्रियांनीं वाहून आणलेल्या सौंदर्याचें केवळ संग्राहक अथवा संचायक असें इंद्रिय आहे? या प्रश्नाचा निर्णय लावल्याखेरीज सौंदर्य हें वस्तुगत अथवा वस्त्वधिष्ठित आहे कीं वस्तूप्रमाणेंच विचार, अर्थ किंवा कल्पना यांच्यावरहि अधिष्ठित होऊं शकणारें आहे, तें ठरवतां येणार नाहीं.

एक विचारसरणी अशी आहे कीं, मन हें कोणत्या तरी एका अगर अधिक ज्ञानेंद्रियांच्या साहाय्याविना किंवा माध्यमाशिवाय अगदीं स्वतंत्रपणें कोणत्याहि सौंदर्याचें ग्रहण करण्यास किंवा आस्वाद घेण्यास असमर्थ आहे; तद्वतच कोणत्याहि सौंदर्याचें सृजन करण्यास अगर त्याला जन्म देण्यासहि तें असमर्थ आहे. राग, द्वेष इत्यादि शब्दांना आपण 'भाववाचक नामें' म्हणतों खरें. परंतु कोणाच्या तरी कृतीनें अगर कोणत्या तरी घटनेनें आपल्या पंचज्ञानेंद्रियांपैकीं एका अगर अधिकांना 'क्षोभ', प्रतिकूल संवेदना आधीं होत असतात व मागाहून त्यांचें प्रतिबिंब मनावर उठत असतें किंवा त्यांचे पडसाद मनावर पडत असतात किंवा त्यांची प्रतिक्रिया घडत असते. लोभ, मोह इत्यादि भावांची गोष्टहि अशीच असते. कोणती वस्तु पंचज्ञानेंद्रियांपैकीं कोणीं तरी प्रथम पाहिलेली, ऐकलेली, हुंगलेली, चाखलेली किंवा स्पर्शिलेली असते व मागाहून स्मरणशक्ति तत्काल अगर किंचित्कालानंतर जागृत होऊन मनाला ती हवी अशी वाटूं लागते. थोडक्यांत, आधीं इंद्रियांना अनुकूल अथवा प्रतिकूल संवेदना होत असतात व मागाहून तत्काल किंवा कालांतरानें त्यांचीं प्रतिबिंबें मनावर पडतात आणि अनुक्रमें लोभ-मोह अगर राग-द्वेष या भावनांचा जन्म होतो. पांचहि ज्ञानेंद्रियें आपापला विषय ग्रहण करण्यास असमर्थ ठरलीं आहेत अशी कल्पना केली, तर स्वतंत्रपणें मनाला अनुकूल किंवा प्रतिकूल अशा कोणत्याच संवेदनेची जाणीव होणें मुळींच शक्य नाहीं. अर्थातच ज्ञानेंद्रियांच्या माध्यमाखेरीज त्या । सौंदर्याचाहि आस्वाद घेतां यावयाचा नाहीं. वस्तुवाचक नामें व भाववाचक नामें हा जो फरक आपण करतों तो मूलभूत स्वरूपाचा नसतो, तर विवेचनाच्या सोयीसाठीं कल्पिलेला असतो.

अनुक्रमणिका





एखादें चित्र किंवा दृश्य, कवितेचें वृत्त किंवा पदाची चाल, खाद्यपेयाचा एखादा खमंग अथवा चवदार प्रकार, एखादें सुवासिक अत्तर, चंदनादिकांचा एखादा लेप, त्याचप्रमाणें एखादी कविता कथा किंवा कादंबरी, त्यांतील उपमादि अलंकार, विनोद किंवा कोट्या—यांची निर्मिति एखाद्या कलाकारानें अगदीं स्वतंत्रपणें केलेली आहे, ही निर्मिति सर्वथा मौलिक (original) आहे, असें आपण म्हणत असतों, हें खरें. परंतु, तें वस्तुस्थितीला धरून नसतें. उदाहरणार्थ मौलिक म्हणून गेलेलें एखादें चित्र घ्या. त्याच्या निर्मात्यानें त्याची कल्पना दुसऱ्या एखाद्या चित्रापासून घेतलेली नसेल; पण निसर्गांत असलेलीं बरीं किंवा वाईट दृश्यें त्या निर्मात्यानें पाहिलेलींच असतात. या अनेकविध दृश्यांत भर घालून, काट करून, बदल करून किंबहुना निरनिराळ्या दृश्यांचें एक मिश्रण करूनच तें आपलें ' मौलिक ' म्हटलें गेलेलें चित्र निर्मीत असतो. नेत्रेंद्रियाच्या मदतीशिवाय केवळ मनानें तो कोणत्याहि चित्रास जन्म देणें कधींच शक्य नसतें. हाच न्याय गायनाच्या चाली, खाद्यपेयांचे, अत्तराचे किंवा लेपांचे प्रकार यांनाहि लागू असतो; इतकेंच काय पण, ज्या काव्याला किंवा कथेला आपण स्वतंत्र प्रतिभेचा विलास असें गौरवानें म्हणत असतों त्यालाहि तो लागू पडतो. पंचज्ञानेंद्रियांच्या साहाय्याशिवाय मन हें स्वतंत्रपणें सौंदर्याचें ग्रहण करण्यासहि असमर्थ असतें, हें जर एकदां मान्य केलें तर त्याचाच उपसिद्धान्त म्हणून सौंदर्याचें सृजन करण्यासहि तें असमर्थ असतें, हें मान्य करणें क्रमप्राप्तच ठरतें.

याच्या उलट जी विचारसरणी आहे, तिचें म्हणणें असें कीं, डोळ्यांना नाद ऐकूं येत नाहीं, जिह्वेला रूप-रंग दिसत नाहीं, नाकाला रुचि सागतां येत नाहीं, कर्णपटलाला स्पर्श समजूं शकत नाहीं आणि त्वचेला वास घेतां येत नाहीं; तर या इंद्रियांना अनुक्रमें रूप, रस, गंध, ध्वनि व स्पर्श यांचेंच ज्ञान होत असतें आणि म्हणून या इंद्रियांची स्वयंसिद्ध शक्ति अत्यंत महत्त्वाची मानावी लागते, ही गोष्ट जरी अगदीं खरी असली तरी, मनाच्या साहाय्याशिवाय केवळ डोळे पाहूं शकत नाहींत, कान ऐकूं शकत नाहींत किंवा इतर इंद्रियें आपापलें काम करण्यास पूर्णपणें असमर्थ ठरतात, ही गोष्ट लक्षांत घेतली म्हणजे हीं इंद्रियें केवळ संवेदना-वाहक ठरतात, संवेदना-ग्राहक ठरत नाहींत. मन ठिकाणावर नसलें तर पाहून दिसत नाहीं, ऐकलेलें समजत नाहीं, खाल्लेल्याची चव कळत नाहीं, याचा थोडाबहुत अनुभव सर्वांनाच असतो. वेडे किंवा बुद्धिभ्रंश झालेले जे लोक असतात त्यांचीं सर्व इंद्रियें शाबूद असतात; पण एक मन शाबूद नसल्यामुळें त्यांना कशाचेंच ज्ञान होऊं शकत नाहीं. अर्थात् मनाशिवाय नुसतें ज्ञानग्रहणहि जर अशक्य ठरतें तर तदुत्तर येणारें किंवा तज्जन्य असणारें जें सौंदर्य त्याचा आस्वाद त्याच्याशिवाय कसा घेतां येईल ? तेव्हां मन हें एकच काय तें खरेंखुरें सौंदर्यग्राहक इंद्रिय होय. पंचज्ञानेंद्रियें हीं केवळ वाहनें होत.

याच संप्रदायाच्या कांहीं लोकांचें आणखी असेंहि म्हणणें आहे कीं, मनाला रूप, रस, गंध, शब्द व स्पर्श या विषयांचें जें ज्ञानग्रहण किंवा सौंदर्यग्रहण होत असतें, तें त्या त्याच इंद्रियामार्फत होत असतें; तें विचार, अर्थ किंवा कल्पना यांच्या बाबतींत खरें नव्हे. विचार किंवा अर्थ हा मूलतः शब्दांमुळें उत्पन्न होणारा आहे; म्हणजे तो प्रथम ध्वनिजन्य असतो व कर्णपटलाच्या द्वारें मनाला जाणवणारा असतो. पण शब्द अक्षरांनीं लिहून दाखवतां येतात व डोळ्यांनीं वाचतां येतात आणि कर्णपटलाच्या मदतीशिवाय त्यांचा अर्थ व त्यांनीं व्यक्त केलेला विचार मनाला समजूं शकतो. हस्तविशेष किंवा निशाणबाजी यांच्या द्वारांहि मुळांत श्रवणीय असलेला शब्द किंवा ध्वनि दृश्य करतां येत असतो. करपल्लवी भाषा हा श्रवणेंद्रियाचें काम नयनेंद्रियाकडे सोंपविण्याचा एक प्रकार आहे. अंधळ्यांना ज्या प्रकारानें शिक्षण देण्यांत येतें तो प्रकार म्हणजे कर्ण व नेत्र या उभय ज्ञानेंद्रियांना बाजूला सारून स्पर्शेंद्रियद्वारां ध्वनि व रूप यांचें ज्ञान करून देणारा आहे. रसना व नासिका यांच्या द्वारांहि शब्दज्ञान करून देणें अशक्य नव्हे. मिरचीची चव म्हणजे अ, चिंचेची चव म्हणजे क, साखरेची चव म्हणजे ग, अशासारखे जरूर तितके संकेत ठरवून जिभेच्या द्वारां, आणि गुलाबाच्या वासाला ग, चांफ्याच्या वासाला च, अनंताच्या वासाला अ अशा संज्ञा

देऊन घ्राणेंद्रियाच्या द्वारां, शब्द, अर्थ, विचार, कल्पना, काव्य विनोद इत्यादींचें ज्ञान मनाला देतां येणें शक्य आहे. तेव्हां शब्दार्थाला किंवा काव्यशास्त्र-विनोदाला ज्ञानेंद्रियांपैकीं अमुकच एका इंद्रियाची आवश्यकता आहे, असें म्हणतां येत नाहीं. याचसाठीं इतर कोणत्याहि विषयाच्या सौंदर्यग्रहणा-साठीं पंचज्ञानेंद्रियांची आवश्यकता मान्य केली तरी विचार किंवा कल्पनासौंदर्य यासाठीं त्यांची आवश्यकता मान्य करण्याचें कारण नाहीं. एक मन असलें म्हणजे त्याचा आस्वाद घेतां येईल. अर्थात् मन हेंच सौंदर्यग्रहणाचें खरेखुरें एकमेव इंद्रिय होय.

परंतु, या दोन्ही विचारसरणी एकांगी व अतिरेकी अतएव अवास्तव आहेत, असें म्हणणारा तिसराहि एक संप्रदाय आहे. मनाचा अत्यंताभाव कल्पिला तर इंद्रियें असूननसून सारखीं ठरतील हें जितकें खरें, तितकेंच एकहि ज्ञानेंद्रिय नसलें तर मनहि असूननसून सारखेंच ठरणार हेंहि खरेंच. अर्थबोधासाठीं पंचज्ञानेंद्रियांपैकीं कोणत्याहि एका इंद्रियाचा माध्यम म्हणून उपयोग होऊं शकेल, त्याला अमुकच एक किंवा दोन ज्ञानेंद्रियें असलींच पाहिजेत असें नाहीं, हें नाकारतां येत नाहीं. पण एक ना दुसरें कोणतें तरी एक अपरिहार्य असणार, हेंहि नाकारतां येत नाहीं, त्याची वाट काय ? तात्पर्य हें कीं, पंचज्ञानेंद्रियें व मन यांच्यापैकीं एकाचाहि अत्यंताभाव ही नुसती कल्पना आहे, वस्तुस्थिति नव्हे. दोन्ही अनोन्याश्रित आहेत हीच वस्तुस्थिति आहे. या तिसऱ्या संप्रदायाचें आणखी जें म्हणणें आहे तें असें कीं, मन हें द्विविध कार्य करणारें आहे. इंद्रियांमार्फत होणाऱ्या ज्ञानाचें व सौंदर्याचें ग्रहण तर तें करतेंच, पण कोणत्या तरी एका किंवा अधिक इंद्रियांमार्फत जें ज्ञान वाहून आणलें जातें त्याचें संकलन व रचना तें अशा रीतीनें करतें कीं, इंद्रियागत ज्ञानाचें रूपांतर सौंदर्यांत व्हावें. श्रवणेंद्रिय किंवा नेत्रेंद्रिय यांच्यामार्फत जे शब्द ज्ञात होतात त्यांचें रूपांतर मन अशा रीतीनें करतें कीं, त्याच्या-मुळेंच काव्य, विनोद, अलंकार इत्यादि उत्पन्न व्हावीं. हें रूपांतर करण्याची शक्ति कोणाहि ज्ञानें-द्रियाला नाहीं. ती फक्त मनालाच आहे. आणि त्याची ही शक्ति लक्षांत घेतली म्हणजे सौंदर्य-ग्रहण करणारीं इंद्रियें पांच किंवा एक नसून तीं सहा आहेत, असें म्हणणें प्राप्त होतें !

आतां, यांपैकीं कोणती उपपत्ति किंवा विचार-सरणी ग्राह्याग्राह्य मानावी किंवा नवीच विचारसरणी स्वीकारावी, हा ज्याचा त्याचा प्रश्न आहे. त्याबाबतींत कोणाला कोणास आग्रह करतां यावयाचा नाहीं. मात्र जी विचारसरणी ग्राह्य मानावयाची तिला अनुसरून सौंदर्य हें केवळ वस्त्वधिष्ठित असतें, कीं वस्तूप्रमाणेंच विचाराधिष्ठितहि असतें, त्याचा निर्णय लागणार आहे. सौंदर्य हें केवळ पंचेंद्रियप्रत्ययनेय होय, असें मानलें तर तें वस्तुगत अथवा वस्त्वधि-ष्ठितच असलें पाहिजे. कारण कोणत्याहि वस्तूचें ज्ञान आपणांस त्यांच्याशिवाय अन्य इंद्रियानें होणें शक्यच नसतें. आणि तें पंचज्ञानेंद्रियाप्रमाणेंच, पण त्यांच्या-हून निराळ्या प्रकारें, मनःप्रत्ययनेयहि आहे, असें मानलें तर तें वस्तूप्रमाणेंच विचार किंवा अर्था-धिष्ठितहि असतें, असें मानणें प्राप्त ठरतें.

मी, तें उभयाधिष्ठित असतें, असें मानणारा आहें. कारण तसें मानलें नसतां एक तर वस्तूंतच विचारा-चाहि अंतर्भाव होतो, असें समजावें लागेल किंवा केवळ मनःप्रत्ययनेय अशा काव्यविनोदांत सौंदर्य म्हणून कांहीं नसतें, असें तरी समजणें प्राप्त होईल. परंतु या दोन्ही समजुती म्हणजे शब्दच्छल होत, असें मला वाटतें.

प्रा. जोग यांनीं आपली व्याख्या या दृष्टीनें तपासून पहावी अशी माझी त्यांना विनंति आहे. "केवळ स्वरसौंदर्य हेंच शुद्ध गायन होय.... (गायनांतील) अर्थाकडे लक्ष दिल्यास त्यांत विचाराचा प्रवेश होऊन स्वरसौंदर्याच्या अनुभूतीमध्यें वैगुण्य येतें... यामुळें कांहीं सौंदर्यसमीक्षक काव्यास सर्वांत खालचें स्थान देतात," असें म्हणून प्रा. जोग यांनीं काव्याच्या सौंदर्यास गौणस्थान दिलेलें आहे. परंतु, दुधांत साखर घातली आणि एखाद्याचें लक्ष एखादे वेळीं साखरेच्या गोडीकडे अधिक लागलें तरी दूध हें त्याला दुधासारखें कां लागूं नये, तें समजत नाहीं. इतकेंच नव्हे, तर साखरेमुळें दुधाची रुचि वाढली असें देखील कां म्हणूं नये, तेंहि समजत नाहीं. डॉ. लवंदे यांनीं, आपण 'पिया बिन' ही चीज जेव्हां चित्रपटांत गायिलेली ऐकली तेव्हां





तिचा अर्थ अभिनयामुळें चांगला ध्यानांत आला व जेव्हां ती गवयीगायनांत अर्थ न समजतां ऐकली तेव्हां तिचें स्वरसंगीत आपणांस अधिक आल्हादक वाटलें, असें जें म्हटलें आहे, तें चुकीचें आहे, असें म्हणतां येणार नाहीं. कारण, काव्यांतहि सौंदर्य असतें व तें स्वरसौंदर्याच्या सोबतीनें किंवा संमिश्रणानें ध्यानांत आलें तर कोणा तरी एकाचें सौंदर्य कमी होतें, असें मानण्याचें कारण दिसत नाहीं. एखाद्या सौंदर्य--श्रोत्याला जर तसें वाटत असेल तर तो त्याचा स्वतःचा दोष किंवा तें त्याच्या अभिज्ञतेचें वैगुण्य होय असें म्हणणेंच अधिक यथार्थ दिसतें.

सौंदर्य हें व्यक्त्यधिष्ठित कीं वस्त्वधिष्ठित ?

सौंदर्य वस्त्वाधिष्ठित असतें, असें प्रा. जोगांचें निश्चित मत असल्याचें आढळून येतें. परंतु, तें व्यक्त्य-धिष्ठित असल्याचेंहि कांहीं जण मानीत असतात. वस्तु किंवा कल्पना एकच असली तरी सर्वच व्यक्तींना ती सारखीच सुंदर वाटत नाहीं, व्यक्ती-गाणिक तिचें सौंदर्य कमी-अधिक मानलें जातें. यावरून तें वस्तूपेक्षां व्यक्तीवर अधिक अधिष्ठित असतें, असें या कांहींजणांचें म्हणणें असतें. डॉ. लवंदे यांनीं हा वाद मुळांतच गाडून टाक-ण्याचा प्रयत्न केला आहे. पण तो साध्य झालेला नाहीं व होणाराहि नाहीं. ज्ञानप्रक्रिया किंवा सौंदर्या-नुभूति कशी होते याकडे एक दृष्टिक्षेप केल्या-शिवाय डॉ. लवंदे यांचें म्हणणें काय आहे व सौंदर्यमीमांसेंत तें कसें गैरलागू ठरतें, तें समजा-वयाचें नाहीं. एखादी वस्तु आपण पाहतों म्हणजे काय घडतें ? तर प्रकाशाचे किरण वस्तूवर पडतात; त्या वस्तूवरून प्रकाशकिरणांचें परावर्तन होतें; हे परावर्तित किरण आपल्या नेत्रपटलावर आदळतात व त्या वस्तूचें प्रतिबिंब अगर प्रतिमा तेथें उमटते. अशा रीतीनें आपल्या पलीकडे किंवा आपल्या-पासून पृथक् असलेली वस्तु आपल्या नेत्रेंद्रियांत म्हणजे आपल्यांत समाविष्ट होते. याचाच अर्थ, त्या वस्तूंत व आपल्यांत अभेद, एकात्मकता किंवा तादात्म्य उत्पन्न होतें, असा आहे. नादाच्या लहरी हवेंत उठतात व गंधाचे अणू वातावरणांत पसरतात. त्या लहरी आपल्या कर्णपटलावर व ते अणू आपल्या घ्राणपटलावर आदळतात आणि त्यांच्यावर नादाचें व गंधाचें प्रतिबिंब उमटतें. अर्थात् नादोत्पादक व गंधोत्पादक पदार्थ आपल्याशीं तादात्म्य पावतात. वस्तूंचा रस व स्पर्श यांचें ज्ञानहि आपणांस अशाच प्रक्रियेच्या द्वारें होत असतें, असें डॉ. लवंदे यांचें म्हणणें आहेसें दिसतें. आणि तें जर खरें असेल तर ही प्रक्रिया चुकीची आहे, असें म्हणतां येत नाहीं. परंतु, प्रश्न असा कीं, ज्ञेय वस्तूंची जी प्रतिमा आपल्या इंद्रिय-पटलावर उमटते ती प्रतिमा सत्याशीं एकात्म होणें आणि प्रत्यक्ष त्या वस्तू व ज्ञाता यांची एकात्मता साधणें, या दोन्ही क्रिया एकच असतात का ? वस्तु-प्रतिमेचें ज्ञात्याशीं जेव्हां तादात्म्य होत असतें तेव्हां त्या प्रतिमेचें स्वतंत्र अस्तित्व अन्य व्यक्तींना प्रतीत होऊं शकत नाहीं. पण त्या वस्तूंचें अस्तित्व मात्र अन्यांना भासमान होऊं शकत असतें. हा फरक लक्षांत घेतला म्हणजे डॉ. लवंदे यांनीं वस्तु-व्यक्ति-अभेदाची कशी ओढाताण केली आहे, तें चांगलें कळून येतें.

वस्तु किंवा ज्ञेय यांचा अत्यंताभाव कल्पिला तर ज्ञान व तज्जन्य सौंदर्य या शब्दांचेंहि अस्तित्व संपुष्टांत येत असतें, हें कोणासहि सहज समजणारें आहे. ज्ञात्याचा अभाव कल्पिला तरीहि हीच आपत्ति प्राप्त होत असते. ज्ञेय, ज्ञान व ज्ञाता यांचें संपूर्ण ऐक्य अध्यात्मांत कितीहि अपरिहार्य, श्रेष्ठ-तम व परमाह्लादकारक मानलेलें असलें, नाम-रूपादि उपाधींनीं युक्त असणारें विश्व हें मिथ्या असून, सत्य व सर्वव्यापक असें काय तें एक परब्रह्मच अध्यात्मदृष्ट्या तर्कशुद्ध आहे, असें कांहीं तत्त्वज्ञानी म्हणत असले, तरी सौंदर्यसमीक्षेंत, सुंदर व सौंदर्योपासक यांचें द्वैत अपरिहार्यच ठरत असतें. खुद्द अध्यात्मांतहि भक्तिमार्गी किंवा उपासनावादी उपास्य व उपासक यांचें द्वैत अपरिहार्यच मानीत नाहींत काय ? मग सौंदर्योपासकावरच ही अद्वैताची लादणी कशाला ?

तात्पर्य हें कीं, डॉ. लवंदे यांची वस्तु-व्यक्ति-अभेदाची उपपत्ति येथें गैरलागू असून, सौंदर्य हें वस्त्वधिष्ठित असतें, असें जें प्रा. जोग यांचें मत आहे, तेंच बरोबर आहे. मात्र ' वस्तू 'मध्यें ' विचारा 'चाहि अंतर्भाव कल्पिला पाहिजे. एकच

अनुक्रमणिका





सुंदर वस्तु किंवा कल्पना निरनिराळ्या आस्वाद-कांना कमी-अधिक सुंदर किंवा असुंदरहि दिसते; त्याचें खरें कारण त्यांची स्वभावज किंवा संस्कारोद्भूत भिन्न अभिरुचि; हेंच होय. या भिन्नते-वरून सौंदर्य हें व्यक्त्यधिष्ठित असतें असें म्हणतां यावयाचें नाहीं, असा जो ध्वनि प्रा. जोग यांनीं काढला आहे, तोहि अर्थात् यथार्थच आहे.

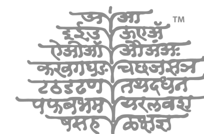
यावर प्रा. लवंदे यांचा असा आक्षेप आहे कीं, " अभिरुचि ही व्यक्ति व वस्तु यांच्या संबंधावर अवलंबून असते. मग या संबंधाची एक बाजू जी व्यक्ति ती बदलते, परंतु दुसरी बाजू जी वस्तु किंवा तिची सुंदरता ती अबाधित असते, हें म्हणणें तर्काला पटत नाहीं. " या आक्षेपाच्या बाबतींत पहिली जी गोष्ट लक्षांत घ्यावयाची ती ही कीं, सौंदर्य हें व्यक्तीवर आधिष्ठित असणें आणि अभि-रुचि ही व्यक्ति-वस्तु-संबंधावर अवलंबून असणें या गोष्टी भिन्न आहेत. पण त्या अभिन्न आहेत असें क्षणभर गृहीत धरलें तरी केवळ व्यक्ति बदलली असतां वस्तूंतील सौंदर्य अबाधित राहावें, असें मानण्यांत तर्काला न पटण्यासारखें काय आहे ? चष्मा बदलला असतां वस्तूचा रंग बदलल्यासारखा वाटतो, म्हणजे अबाधित राहत नाहीं; ठराविक कोनाकृति लोलकांतून वस्तूंचें रूप विकृत दिसतें-म्हणजे अबा-धित राहत नाहीं; ध्वनिक्षेपकांतून बाहेर पडलेला वक्त्याचा ध्वनि विकृत होतो; थंडगार पाण्यांतला हात गरम पाण्यांत घातला तर तें एरव्हीं लागतें त्याच्यापेक्षां अधिक गरम लागतें, इत्यादि उदाहरणां-वरून काय सिद्ध होतें ? तर, वस्तु किंवा वस्तूची रूपरंगादि गुणसंपदा अगर सौंदर्य हीं केवळ व्यक्तीची स्थिति किंवा अभिरुचि बदलली तरी अबाधितच राहत असतात, हेंच नव्हे काय ? व्यक्तीच्या स्थितिपालटानुसार वस्तुगत धर्महि पाल-टल्यासारखे भासतात हें खरेंच आहे. पण तो भासच असतो; खराखुरा पालट नसतो, त्याची वाट काय ?

प्रा. कुळकर्णी यांना, सौन्दर्य हें वस्त्वधिष्ठित असतें, हें स्थूल मानानें मान्य आहे. परंतु सौंदर्य-निर्मितीच्या किंवा सौंदर्य-निर्मात्याच्या दृष्टीनें विचार केला म्हणजे तें मनोगम्य म्हणजेच व्यक्तिनिष्ठहि आहे, असें म्हणणें प्राप्त होतें, असा अभिप्रायहि ते व्यक्त करतात. माणूस घोड्यावर बसला आणि त्या माणसानें आपल्या माथ्यावर गवताची पेंढी घेतली तर दोघांचाहि भार घोड्यावर पडत असतो हें खरें; पण त्यावरून पेंढी घोड्याच्याच माथ्यावर आहे असें म्हणावयाचें कीं काय ? कलाकार आपली कलाकृति आधीं मनांत उभी करतो हें केव्हांहि खरेंच. पण त्या कलाकृतीचें हें जें सौंदर्य असतें, तें कलाकाराच्या थेट मनावर अधिष्ठित नसून त्याच मनांत साकार झालेल्या कलाकृतीवरच अधिष्ठित असतें. दोन्ही कलाकारांच्या मनांतच असल्यामुळें तो आपल्या मनश्चक्षूंतून कलाकृतीचें सौंदर्य पहात असतो आणि तज्जन्य आनंद किंवा आल्हादहि त्याच मनानें उपभोगीत असतो. शिवाय, जेव्हां आपण, 'सौंदर्य हें वस्त्वधिष्ठित असतें ' असें म्हणतों तेव्हां सौंदर्य-निर्मात्या एकाच व्यक्तीला प्रतीत होणारें तें असतें, असें सांगण्याचा आपला उद्देश नसतो; तर तें कोणाहि व्यक्तीला प्रतीत होऊं शकणारें असतें, असें सांगण्याचाच उद्देश असतो, ही गोष्टहि लक्षांतून जाऊं देतां कामा नये.

सारांश हा कीं, अखेर पृथक्करणांत, सौंदर्य हें वस्तु वा विचार यांच्यावरच अधिष्ठित असतें, हेंच मान्य करणें भाग पडतें.

सौंदर्य, सुख व आल्हाद

" सौंदर्य हें अनुकूलसंवेदनात्मक असतें असें गृहीत धरून चाललें पाहिजे; आल्हाद हें त्याचें प्रधान स्वरूप असतें, " असें प्रा. जोग म्हणतात. " सौंदर्यानुभूतीनें होणाऱ्या आल्हादाचें स्वरूप शारीरिक किंवा व्यावहारिक सुखापेक्षां भिन्न असतें ", असेंहि ते सांगतात. आणि त्यांना प्रा. कुळकर्णी बजावतात कीं, " या आल्हादाचें स्वरूप शारी-रिक सुखापेक्षां भिन्न असतें म्हणजे काय असतें, त्याचा विचार व्हावयाला पाहिजे. " प्रा. कुळ-कर्ण्यांचें हें बजावणें योग्यच आहे. पण स्वतः ते या बाबतींत काय म्हणतात ? तर, " सौंदर्यानुभवांत आपल्याला 'स्व'चा विसर पाडण्याची, किंवा अधिक यथार्थपणें बोलावयाचें म्हणजे आपल्या 'स्व' चा विस्तार—अतिविस्तार करण्याची शक्ति असते. तेथें आपण माणूस या नात्यानेंच पण इतर माणसांत किंवा निसर्गव्यवहारांत रंगून जात असतों. आत्म-





विस्मृति हें या स्थितीचें प्रधान लक्षण असतें.'' प्रा. कुळकर्णी यांनीं हें जें कांहीं सांगितलें त्याच्यावरून सौंदर्यदत्त आह्लादाचें स्वरूप शारीरिक सुखाहून भिन्न असतें म्हणजे नेमकें काय असतें तें नीट समजून येतें काय, त्याचा विचार वाचकांनींच करावा. सौंदर्यानुभवाची शक्ति ज्याच्यावर परिणाम घडवून आणणार तो 'आपण' कोण व ज्याची विस्मृति ती पाडणार तो 'स्व' कोण ? 'स्व'चा विसर पडणें किंवा पाडणें आणि त्याच वेळीं त्याचा विस्तार–अतिविस्तार करणें हें कसें शक्य आहे ? आणि जर शक्य नाहीं तर 'स्व'चा विसर व त्याचा अति-विस्तार यांच्यांत समानाधिकरण आहे असें जें प्रा. कुळकर्णी म्हणतात त्यांत काय अर्थ उरतो ? आत्मविस्मृति होणें आणि माणूस या नात्यानेंच इतर माणसांत किंवा निसर्गांत रंगून जाणें, हें कसें शक्य आहे ? एकदां आत्मविस्मृति झाली म्हणजे त्याचें माणूस हें नातें कसें शिल्लक राहूं शकेल ? हें सारें गूढगुंजनच आणि प्रा. जोगांच्या म्हणण्या–पेक्षां अधिक दुर्बोध असें हें विवरण नव्हे काय ?

आतां डॉ. लवंदे काय म्हणतात तें पहा : ''एखाद्या सुंदर काव्यापासून आपणांस आनंद होतो हें ठीक. परंतु ज्या ज्या काव्यापासून आपणांस आनंद होतो, तें तें काव्य सुंदर असें जर कुणी आपल्याला सांगूं लागला तर अनवस्थाप्रसंग ओढवेल. एख दा तमाशा पाहून आपणांस आनंद होतो म्हणून आपण तमाशाची सर मेघदूताशीं करीत नाहीं. दोन्हींपासून आनंद होतो हें खरेंच; पण मेघदूतापासून होणारा आनंद अधिक व्यापक असतो.'' यावर अनेक उलटसुलट प्रश्न करतां येतील. पण त्यांतील मुख्य मुद्द्याचेंच तेवढें विवेचन करणें योग्य आहे. जर एखाद्या काव्यापासून खरोखरच आनंद होत असला तर त्याला सुंदर म्हटल्यानें अनवस्थाप्रसंग ओढवणार तो कसला ? आनंदोत्पादक काव्य असुंदरहि असूं शकेल याचें एखादें तरी उदाहरण त्यांनीं कां देऊं नये ? तमाशापासून मनांत जो भाव उत्पन्न होतो तो आनंदच असतो, असें गृहीत धरूं. पण तो आनंद आणि मेघदूता-पासून होणारा आनंद यांचा 'व्याप' मोजावयाचा तो कसा ? आनंदाचा व्याप किंवा त्याचें स्वरूप यांत अनेक भेद कल्पितां येतील काय ? कीं, तो एक-स्वरूपी व समव्यापी मानणें, हेंच मानसशास्त्रदृष्ट्या प्राप्त असतें ? विवक्षित मनोभावांना आनंद हें एकच नांव देणें आणि मग त्याच्या व्यापाचीं, स्वरूपांचीं मोजमापें घेत बसणें यापेक्षां, ते भावच मुळांत भिन्नसंज्ञक आहेत, असें मानणेंच शास्त्रीय चर्चेंत अधिक सयुक्तिक नव्हे काय ? ''आनंदाचे व्याप–रूप, भेद हे ज्यानें त्यानें स्वानुभवानेंच ठरवा-वयाचे असतात'' असें म्हणून हे प्रश्न निरर्थक, किंबहुना हास्यास्पदहि, ठरवण्याचा प्रयत्न करतां येईल. पण मग प्रश्न असा पडेल कीं, जर ते स्वसं-वेद्य किंवा आत्मप्रत्ययनेय असले तर ते इतरांना समजावून सांगण्याचा आव तरी कोणीं कशाला आणावा ? मालकॉराद आंब्याची चव अविकृत प्रकृतीच्या सर्वच लोकांना इष्ट वाटते. पण जी चव मी अनुभवतों तीच नेमकी चव इतरांनाहि लागते हें समजावयाचें कशावरून ? माणसाला जोंपर्यंत पर-कायेंत किंवा परमनांत प्रवेश करतां येत नाहीं, तोंपर्यंत सर्वांची आम्रफलाची चव तंतोतंत एकच असते याचा विश्वास पटवण्याचा मार्ग उपलब्ध नाहीं, हें खरेंच. परंतु, आंबे कोणत्या जातीचे आहेत त्याचा थांग पत्ता लागूं न देतां अनेक लोकांनीं, आपण खाल्लेला आंबा मालकॉरादच आहे असें सांगितलें तर ते सगळे एकाच जातीचे होते असें सांगतां येणें शक्य आहेच कीं नाहीं ? मग रुचि व प्रकृति यांच्या भेदानुसार प्रत्येकाला अनुभूत झालेली चव भिन्न का असेना ! सौंदर्योद्भूत आनंद जेणेंकरून सर्वच जिज्ञासूंना मोजतां–मापतां किंवा ओळखतां येईल अशी या प्रकारची एखादी युक्ति जर कोणी दाखवूं शकला तरच त्याचें व त्यानें केलेल्या विवेचनाचें कौतुक समाधानपूर्वक व कृतज्ञबुद्धीनें करतां येईल.

या तिघांहि पंडितांना, प्रस्तुत सदरांत दिलेल्या-सारखीं आडवळणाचीं, अनिश्चितार्थी अतएव दुर्बोध विधानें जीं करावीं लागलीं आहेत त्याचें खरें कारण, माझ्या अल्पसमजुतीप्रमाणें, हेंच आहे कीं, सौंदर्य, सुख व आल्हाद (किंवा त्याचाच पर्याय शब्द जो 'आनंद') यांच्यामधील भेद त्यांनीं नीट लक्षांत घेतलेला नाहीं. किंबहुना, हा भेद

कटाक्षानें लक्षांत ठेवल्याशिवाय सौंदर्याची मीमांसा करणें दुर्घट आहे याची जाणीवहि त्यांनीं हवी तितकी बाळगलेली दिसत नाहीं. त्यांना तो भेद कळत नाहीं, असें माझें म्हणणें नाहीं. तर, त्यांनीं तो आपल्या प्रतिपादनांत बरोबर व्यक्त केला नाहीं, इतकीच माझी तक्रार आहे.

तेव्हां, या बाबतींत जी एक विचारप्रणाली आहे तिचें मुखावलोकन करूं. आपल्या पंच ज्ञानेंद्रियांना कांहीं संवेदना स्वभावतःच अनुकूल असतात, तर कांहीं प्रतिकूल असतात. अनुकूल संवेदनांना 'सुख' व प्रतिकूल संवेदनांना 'दुःख' म्हणतात. दिवस व रात्र हीं ज्याप्रमाणें अन्योन्याभावी असतात, म्हणजे दिवस असतो तेव्हां रात्र नसते किंवा जेव्हां रात्र असते तेव्हां दिवस नसतो, त्याप्रमाणें सुख व दुःख हीं अन्योन्याभावी नसतात; तर तीं प्रतियोगी असतात. म्हणजे सुखानंतर आलेलें दुःख किंवा दुःखानंतर आलेलें सुख हें अधिक उत्कट असतें, इतकेंच सुखदुःखांच्या बाबतींत आपण सांगूं शकतों. त्याच्या पलीकडे जाऊन, अमुकच संवेदना अनुकूल कां व तमुकच संवेदना प्रतिकूल कां इत्यादि प्रश्नांचीं उत्तरें आपणांस देतां येत नाहींत; किंबहुना तीं देतां येतात असें म्हणावयाचेंच असलें तर "तसें आहे म्हणून आहे व नाहीं म्हणून नाहीं" एवढींच देतां येतात, हें अनेकांना ठाऊक असेलच.

आतां, सौंदर्य व सुख यांच्यांत फरक काय, याचा विचार केला तर आपणांस असें कळून येतें कीं, सौंदर्य हें वस्तुनिष्ठ व विचाराधिष्ठित असतें तर सुख हें व्यक्तिनिष्ठ किंवा मनोऽधिष्ठित असतें. सौंदर्य हें सुखोत्पादक असतें तर सुख हें सौंदर्योत्पादित असतें. सुख व सौंदर्य यांचा संबंध जन्यजनकाचा आहे. म्हणून जें जें सुंदर तें सर्व सुखकर असलेंच पाहिजे, असा सिद्धान्त देखील मांडतां येईल. मात्र एक गोष्ट नीट लक्षांत ठेवावयाची कीं, हें सुख क्षणिक असतां कामा नये व कालांतरानेंहि त्याची स्मृति दुःखद ठरतां कामा नये.

सुख व आह्लाद यांच्या अधिष्ठानांत व स्वरूपांतहि फरक नाहीं, तर कालमानांत आहे. सुख हें क्षणिक अगर अल्पजीवी असतें; तर आह्लाद दीर्घजीवी असतो. परंतु, याहून अधिक महत्त्वाचा फरक म्हणजे सुखाची कालांतरानें होणारी स्मृति दुःखकरहि असूं शकेल. पण आनंदाची स्मृति केव्हांच दुःखदायी व्हावयाची नाहीं. थोडक्यांत असें म्हणतां येईल कीं, 'जें दीर्घकाल टिकूं शकतें व ज्याची स्मृति केव्हांच दुःखदायी नसते असें सुख म्हणजे आल्हाद किंवा आनंद होय.'

उदाहरणार्थ, मिष्टान्नसेवन हें प्रथमतः सुखकरच असतें. पण तें अतिरिक्त किंवा विषमपदार्थयुक्त झालें तर दुःखकारकहि ठरूं शकतें. क्षुधोत्तर मित-मिष्टान्नसेवन हें सुखकर असतें व त्याची स्मृतिहि नेहमीं सुखदायीच असते. अशा मिष्टान्नसेवनानंतर जें एक समाधान होत असतें, तें जर दीर्घकालिक उतरलें तर त्याला आल्हाद हें नांव देतां येतें. सुरापान हें प्रथमक्षणीं सुखकर असलें तरी आल्हादक ठरेलच असा विश्वास बाळगतां येत नाहीं. 'असंगीशीं' झालेला संगहि तत्क्षणीं सुखकर असला तरी आनंददायी ठरेलच, अशी कांहीं ग्वाही देतां येत नाहीं. अशासारख्या विषयसेवनानें होणारें सुख म्हणजे आल्हाद नव्हे; कारण तें दीर्घजीवी असेल व त्याची स्मृति नेहमीं सुखकरच होईल, असें सांगतां येत नाहीं.

सौंदर्यापासून सुख उत्पन्न होतें असें मागें म्हटलें हें खरें. पण तें विधान कांटेकोर—किंवा हवें तितकें व्यापक—नव्हतें. आतां, सुख व आह्लाद यांतला फरक लक्षांत घेतल्यावर कांटेकोरपणें बोलावयाचें म्हणजे सौंदर्यापासून आल्हाद उत्पन्न होत असतो. जें जें सुंदर तें तें सुखकर असलेंच पाहिजे, असें जें आपण मागें म्हटलें, त्यांत आतां थोडा फरक करावा लागतो आणि तो म्हणजे 'सुखकर' शब्दाऐवजीं 'आल्हाददायक' शब्द घालण्याचा होय.

हा फरक केल्यावर, अगत्यपूर्वक लक्षांत घ्यावयाचा मुद्दा हा कीं, सुख हें नेहमींच आल्हाददायक असेल असें सांगतां येत नसल्यानें, जें जें सुखकर तें तें सुंदर असलेंच पाहिजे, असा व्यत्यास-सिद्धान्त मान्य करतां येणार नाहीं; तर जें जें आह्लादक तें तें सुंदर असलेंच पाहिजे असा फरक करूनच हा व्यत्यास-सिद्धान्त ग्राह्य ठरणारा आहे. कारण, सौंदर्यापासून उत्पन्न होणाऱ्या क्षणिक सुखाची स्मृति दुःखद किंवा पश्चात्तापदायी होतां कामा नये, तर सुखकारकच असली पाहिजे, हें





सौंदर्य व सुख यांतील फरक वर दाखवितांना सांगून टाकलें आहे.

या विचारप्रणालींत ग्राह्याग्राह्यता काय आहे, तें त्रिवर्ग प्राध्यापकांनीं व्यक्त करावें, अशी माझी विनंति आहे.

सौंदर्य व संगति

सौ० कुसुमावतीबाई देशपांडे यांनीं, गेल्या मे महिन्यांत मुंबईंत जें महाराष्ट्र-साहित्य-संमेलन भरलें होतें, त्यांतील एका शाखासंमेलनाच्या अध्यक्षपदावरून सौंदर्यविषयक जो एक निबंध वाचला, त्यांत ' सौंदर्य व संगति ' या मुद्द्याची विशेष महत्त्वानें चर्चा केली होती. माझीं सौंदर्याविषयक प्रश्नांवरील मतें बनवण्याच्या कामीं प्रा. जोगादि त्रिवर्गाच्या नभोवाणीवरील भाषणांचा जसा मला बहुमोल उपयोग झाला तसाच या निबंधाचाहि झाला. प्रस्तुत लेख लिहितांना या निबंधांतील विचारहि मी लक्षांत घेतलेले आहेत व म्हणून कृतज्ञता व्यक्त करण्यासाठीं त्याचा उल्लेख करीत आहें.

प्रा. कुलकर्णी यांना " सुसंगति, सुसंवाद, सुव्यवस्था हाच सौंदर्याचा आत्मा " वाटतो. प्रा. जोग यांना हें मत पटत नाहीं. ते विचारतात, " आकाश हें सुंदर असतें याविषयीं मतभेद होऊं नये. पण या आकाशाचा सुसंवाद किंवा सुसंगति कोणाशीं ? " " कोकिळेचा एकाकी पंचम स्वरहि सुंदर असतो. मग या एकाकी स्वराची संगति कोणाशीं घालावयाची ? " हे त्यांचे प्रश्न समर्पक वाटतात. परंतु सुसंगतीला दोन वस्तूहि पुरतात असा ध्वनि जो त्यांनीं काढलेला आहे तो मात्र बरोबर वाटत नाहीं. निदान, तीन वस्तूंशिवाय ' सुसंगति ' किंवा ' सुसंवाद ' या शब्दांना अर्थच प्राप्त होऊं शकत नाहीं. " समांगता " म्हटली म्हणजे कोणता तरी एक बिंदु अगर रेषा अचल असल्याचें आधीं गृहीत धरावयास पाहिजे व या अचल बिंदूपासून किंवा रेषेपासून दुसऱ्या दोन वस्तूंचीं अंतरें मोजलीं पाहिजेत. हीं दोन अंतरें जर समान भरलीं तरच ' समांगता ' उत्पन्न होऊं शकते. समांगतेप्रमाणेंच ' सुसंगति ' किंवा ' सुसंवाद ' यालाहि तीन वस्तू किंवा तीन स्वर यांची जरूरी आहे. दोन वस्तू किंवा स्वर यांची जोड किंवा मिलाफ अगर सांधणी म्हणजे ' संगति ' होईल. पण या शब्दांमागें ' सु ' हें विशेषण लावलें म्हणजे तिसऱ्या वस्तूची किंवा स्वराची अपेक्षा उत्पन्न होत असते. मग ती त्या क्षणीं मनांत आणलेली असो किंवा पूर्वीं परीक्षिलेली असो. परंतु एकाकी वस्तु किंवा नुसती भव्यताहि जर ' सुंदर ' असूं शकते तर दोन वस्तूंच्या मिलाफानें किंवा ' सु ' शिवायच्या संगतीनेंहि ' सौंदर्य ' उत्पन्न होऊं शकतें, हें मान्य केलेंच पाहिजे. आणि याचसाठीं सुसंगति, सुसंवाद किंवा सुव्यवस्था हा सौंदर्याचा आत्मा आहे असें म्हणण्यांत विशेषसा अर्थ नाहीं, असें जें प्रा. जोग म्हणतात, तें सहज पटतें.

इंद्रधनुष्य सुंदर नसतें का ? त्यांतील रंगांनींच हें सौंदर्य उत्पन्न होतें, यांत शंका नाहीं. पण त्या रंगांमध्यें सुसंवाद आहे कीं विसंवाद आहे हें ठरविण्याचें गमक काय ? हे रंग सुसंवादी आहेत या म्हणण्यापेक्षां ते विसंवादी आहेत, हें म्हणणेंच अधिक यथार्थ वाटतें. कारण त्यांत भिन्नता आहे, हें कोणालाच नाकबूल होणार नाहीं. मग भिन्नत्वामुळें सुसंवादाऐवजीं विसंवादच उत्पन्न होतो, हें म्हणणेंच सहज पटणारें नव्हे काय ? सारंगी, सतार इत्यादि वाद्यें व गायन यांतील भिन्नभिन्न स्वरांच्या जुळवणीच्या बाबतींतहि हाच युक्तिवाद लागूं पडूं शकेल.

यांतील खरी गोष्ट अशी आहे कीं, माणसाला जेथें जेथें सौंदर्याचें दर्शन होत असतें, तेथें तेथें कोणकोणते विशेष आढळतात त्याचें संशोधन तो करूं लागतो. एकाला त्यांतील भिन्नत्वांत एकात्मता किंवा एकरूपता असल्याचें वाटतें तर दुसऱ्याला त्यांतील एकत्वांत भिन्नत्व असल्याचा भास होतो. पहिला त्यांत संगति किंवा सुसंवाद आहे असें म्हणतो तर दुसरा त्यांत विसंवाद आहे असें प्रतिपादितो. तेथें सौंदर्य असल्याबद्दल मात्र दोघांचें मतैक्य असतें. मग खरें कोणाचें मानावयाचें ? सुसंवाद किंवा विसंवाद, एकरूपता किंवा विविधता, समांगता अगर विषमांगता, प्रमाणबद्धता अगर प्रमाणशून्यता—हे गुण सौंदर्योपासकानें सुंदर वस्तूवर आरोपित केलेले असतात. त्या वस्तूंत जें कांहीं असतें तेंच असतें. मात्र तें सौंदर्योत्पादक असतें. अन्य भाषेनें





तें यथार्थ सांगतां येणेंच शक्य नाहीं. आणि म्हणून या बाबतींत कोणीं कसलाहि आग्रह धरण्यांत अर्थ नाहीं.

आग्रह धरावयाचा झाला तर, हे गुण, प्रा. जोगांच्या मताप्रमाणें, सौंदर्याचे अनुभाव अगर दुय्यम घटक आहेत, असें म्हणण्यांत धरावा. मात्र प्रा. जोगांनींहि लक्षांत आणावें कीं, हे अनुभाव आरोपित अथवा कल्पित अतएव व्यक्ति अगर व्यक्तिसमूह यांच्या अनुसार बदलणारे असतात.

आतां, अत्यंत कटाक्षानें लक्षांत घ्यावयाचा मुद्दा म्हणजे हे अनुभाव कल्पित असतात, ते पंच-ज्ञानेंद्रियगम्य सौंदर्यांतच होत. केवळ मनोगम्य असें जें काव्य–कथा–कादंबरी–विनोद विडंबनादि ललित साहित्य असतें त्यांत मात्र हे अनुभाव–आणि विशेषतः सुसंगति व विसंगति हे दोन–आद्य किंवा मूल घटकच असतात. विसंवादाशिवाय विनोद उत्पन्नच होऊं शकत नाहीं आणि सुसंवादाशिवाय काव्यकथादिकांत सौंदर्य सांपडणार नाहीं, हें सत्य आहे.

या अनुभावांच्या बाबतींत प्रा. कुलकर्णी व प्रा. जोग यांच्यांत जो तीव्र मतभेद दिसतो त्याचें, माझ्या मतें, खरें कारण प्रा. कुळकर्णी मनःप्रत्यय-नेय अशा ललित साहित्यांतील सौंदर्याला आद्य-स्थान देतात तर प्रा. जोग कर्ण-चक्षुरिंद्रियगम्य अशा चित्र-शिल्प-गायन-वादन-नृत्य आदि कलांतील सौंदर्याला अधिक महत्त्वाचें मानतात, हेंच असावें.

सौंदर्य आणि अपेक्षा

सौंदर्य हें निरपेक्ष किंवा चिरंतन असतें कीं तें सापेक्ष अगर बदलतें असतें, या प्रश्नालाहि सौंदर्य-चर्चेंत महत्त्वाचें स्थान देण्यांत आलेलें असतें व अर्थात् या बाबतींतहि वाद अथवा मतभेद आहेतच. त्यांच्या खोल चर्चेंत न शिरतां थोडक्यांत सांगाव-याचें झालें तर असें म्हणतां येईल कीं, निसर्गनिर्मित सौंदर्य–अर्थात् ज्यांत मनुष्याचा हात किंवा कर्मेंद्रिय शिरकलेलें नाहीं तें सौंदर्य स्थल, काल, व्यक्ति व संस्कृति यांच्या निरपेक्ष, किंबहुना चिरंतन, असतें. नीलवर्ण, तारांकित आकाश, सूर्योदय–सूर्यास्त आणि गगन-चुंबी गिरिशिखरें, उषःकालींची निःस्तब्धता, अमर्याद किंवा अदृश्यतट सागर इत्यादींची भव्यता किंवा गांभीर्य हीं सर्वत्र व सर्वकालीं सर्वांनींच सुंदर मानलेलीं आहेत, असें दिसून येतें. मानवजातीचें ऋग्वेदादि जें अतिप्राचीन वाङ्मय, त्यांतील अनेक ऋचांवरून याचा एक पुरावा आपणांस सांपडूं शकतो.

मनुष्यनिर्मित सौंदर्य हें मात्र स्थल, काल आणि व्यक्ती व समाज आणि त्यांची संस्कृति यांना अनु-सरून 'सापेक्ष' मानणें प्राप्त होतें. चित्र, शिल्प, स्थापत्य, गायन, वादन, नृत्य, वेषभूषा, गृहसाज इत्यादि बाबतींत तर झालेंच; पण काव्य-कथा-नाट्य-विनोदादि बाबतींतहि निरनिराळ्या कालांतील व देशांतील कला व साहित्य यांचा अभ्यास केला असतां, ही सापेक्षता दाखवून देतां येणारी आहे. याचा अर्थ असा मात्र नव्हे कीं, सर्वांना सर्व कालीं व सर्व स्थलीं सुंदर वाटणारी एखाद्या क्षेत्रांतील एकहि कलाकृति सांपडावयाचीच नाहीं. सौंदर्य हें व्यक्तिनिष्ठ असतें, असें जें कित्येकांनीं आपलें मत बनवलें, तें अशा या सापेक्षतेवरूनच होय. परंतु तें कसें यथार्थ नव्हे, हें मागें दाखवून दिलेंच आहे. निसर्ग-निर्मित सौंदर्य हें चिरंतन किंवा निरपेक्ष असतें, हें जर मान्य झालें, तर तें सर्वांच्या प्रत्ययास सर्व स्थलीं व सर्व कालीं येऊं शकणारें असल्यानें, तें वस्तुनिष्ठ असतें याचें प्रमाण म्हणून दाखवतां येणारें आहे.

नि ष्क र्ष

येथपर्यंत जें विवेचन केलें, त्यावरून खालील सिद्धान्त निष्पन्न होतात. त्यांना सिद्धान्त न म्हणतां माझीं वैयक्तिक 'गृहीतकृत्यें' म्हटलें तरी चालण्या-सारखें आहे :

(१) सौंदर्य हें नेत्रेंद्रिय, कर्णेंद्रिय व मन यांनाच तेवढें प्रतीत होण्याइतकें मर्यादित नसून त्यांच्यासह रसनेंद्रिय, घ्राणेंद्रिय व स्पर्शेंद्रिय यांनाहि प्रतीत होण्याइतकें व्यापक आहे. कारण, पहिल्या तीन व दुसऱ्या तीन इंद्रियांच्या द्वारां प्रतीत होणाऱ्या दीर्घकालिक मानसिक अनुभूतींमध्यें कोणतीच तात्त्विक किंवा मानसशास्त्रीय भेदरेषा सांपडत नाहीं. आणि अशी भेदरेषा या दोन गटांत सांपडते असें मानलें, तर तीच भेदरेषा पहिल्या गटांतील प्रत्येक इंद्रियामार्फत येणाऱ्या अनुभूतींमध्येंहि सांपडते, असें





मानावें लागतें. आणि म्हणून यासंबंधींचीं प्रा. जोग, प्रा. कुलकर्णी व सौ. कुसुमावतीबाई यांचीं मतें अव्याप्त अतएव अग्राह्य समजून डॉ. लवंदे यांचें—असंदिग्ध न झालेलें—मतच ग्राह्य समजावें लागतें.

(२) थेट किंवा प्रत्यक्षपणें नसली आणि मूळ रूपांत नसून रूपांतरित असली तरी सौंदर्याची अनुभूति स्वतंत्रपणें घेण्याची शक्ति मनाला असल्यामुळें, सौंदर्यग्रहणाचीं इंद्रियें सहा मानावीं लागतात.

(३) सौंदर्याची मीमांसा करतां येण्यासाठीं सुंदर वस्तु व तिचा आस्वादक या उभयतांना पृथक् पृथक् अस्तित्व आहे, हें गृहीत धरणेंच प्राप्त असतें. यासंबंधीचा डॉ. लवंदे यांचा अभेदवाद किंवा एकात्मतेचा सिद्धान्त ग्राह्य धरतां येत नाहीं.

(४) सौंदर्य हें वस्तुनिष्ठ किंवा वस्त्वधिष्ठित असते हा प्रा. जोग यांचा सिद्धान्त, त्यांत तें विचाराधिष्ठितहि असते अशी भर घालून, मान्य करावा लागतो. सुंदर वस्तु व सौंदर्योपासक यांच्याच दृष्टीनें नव्हे तर सौंदर्यनिर्मात्याच्या दृष्टीनेंहि हा सिद्धान्त खरा आहे. अर्थात् या बाबतींतील इतर तिघांचीहि डळमळणारीं मतें अग्राह्य मानावीं लागतात. विचार या शब्दांत कल्पना, रचना, अलंकार, विनोद इत्यादींचाहि अंतर्भाव होत असतो.

(५) सौंदर्य व सुख यांत जनक–जन्य संबंध असतो व सुखाचें अधिष्ठान मन हेंच असतें. इंद्रियें हीं वाहनात्मक असतात. सुखाच्या अधिष्ठानाबद्दल कोणाचाच मतभेद नाहीं.

(६) दीर्घ काल टिकणारें व कधींच दुःखकर स्मृति न देणारें सुख, किंवा सुखोत्तर चिरंतन समाधानी वृत्ति म्हणजेच आल्हाद किंवा आनंद होय.

(७) सौंदर्याचे, निसर्गनिर्मित व मानवनिर्मित, असे वर्ग पाडल्याशिवाय तें सापेक्ष आहे कीं निरपेक्ष आहे, या प्रश्नाचा निर्णय लावतां येत नाहीं. या बाबतींत जे मतभेद होतात, त्यांचें कारण दोन्हींचा एकत्रित विचार केला जातो, हें होय.

(८) सुसंगति व विसंगति हे दोनच गुण ललित साहित्य व विनोद या दोहोंतील सौंदर्यांतच मूलभूत किंवा वास्तव भाव असतात. हे दोन गुण आणि एकरूपता, विविधता, प्रमाणबद्धता इत्यादि अन्य गुण हे कल्पित अथवा सुंदर वस्तूवर आरोपित असतात. या बाबतींतील प्रा. जोग यांच्या म्हणण्यांत बराच अर्थ असल्याचें मान्य करावें लागतें.

(९) अर्थोत्पत्तीमुळें स्वरसंगीत किंवा चित्र-नृत्य यांच्या सौंदर्यास्वादांत बिघाड होतो, हें प्रा. जोग यांचें मत अग्राह्य मानून प्रा. कुळकर्णी व डॉ. लवंदे यांचे अभिप्राय ग्राह्य मानावे लागतात.

(१०) सौंदर्याची व्याख्या करण्याच्या प्रयत्नांत त्याजविषयींच्या अन्य प्रश्नांचा ऊहापोह करण्याचें कारण दिसत नाहीं.

हे दहाहि सिद्धान्त लक्षांत घेतले तर, सौंदर्याची व्याख्या खालीलप्रमाणें करतां येईल असें वाटतें :

' सौंदर्य ' म्हणजे मानवाच्या अविकृत मनांत आल्हाद उत्पन्न करण्याचें जें सामर्थ्य वस्तु व विचार यांच्यामध्यें विलसत असतें तें.

वरील सिद्धान्त व तज्जन्य व्याख्या यांच्यावर सौंदर्यमीमांसकांनीं आपले विचार व्यक्त केले तर सौंदर्योपासकांना एक उत्तम मेजवानी दिल्यासारखें होईल यांत काय शंका ?

———

ज्याचा आपणांस अनुभव घेतां येणें शक्य आहे, अशी जर कोणती अत्यंत सुंदर गोष्ट असेल, तर ती म्हणजे या विश्वाचें गूढ (The Mysterious). याच भावनेच्या अनुभूतींतून खरी कला आणि खरें विज्ञान यांचा जन्म होतो. ज्याला ह्या भावनेची ओळखहि नाहीं, ज्याची ही आश्चर्यभावना लुप्त झाली आहे, तो मनुष्य विझलेल्या मेणबत्तीप्रमाणें मृतप्राय समजावा.

— आल्बर्ट आइन्स्टाइन.





श्री. शंकरराव देव

गीता, टिळक आणि गांधी : १ सिद्धावस्था व व्यवहार

'नवभारता'च्या आक्टोबर १९५०च्या अंकांतील श्री. वा. ल. चिपळुणकर यांचा 'साधनशुचिता' हा लेख वाचल्यावर 'केसरी'चे १६ मे व ३० मे असे दोन्हीहि अंक मागविले व "'सिद्धावस्था व व्यवहार' प्रकरण पुन्हां एकदां वाचा" हा श्री. तात्यासाहेब करंदीकर यांचा परीक्षणात्मक लेख व 'साधनशुचिता' या विषयावरील प्रा. न. र. फाटक यांच्या व्याख्यानाचा वृत्तान्त अनुक्रमें वाचला. श्री. तात्यासाहेबांनीं आपल्या दीर्घ लेखाच्या अखेरीस वाचकांना अशी विनंति केली आहे कीं, "'रहस्या'चा विपर्यास करणाऱ्या वावदूकांच्या तर्कटानें दिशाभूल होऊं न देतां त्यांनीं गीता वाचावी आणि 'रहस्या'चा गाढ अभ्यास करावा. विशेषतः 'कर्माकर्म-विचार' आणि 'सिद्धावस्था व व्यवहार' हीं दोन प्रकरणें तर त्यांनीं मुखोद्गत करावीं." गद्य पाठांतराचा विषय करणें सहसा कठिणच जातें. तथापि श्री. करंदीकर यांनीं उल्लेखिलेल्या या दोन प्रकरणांत ज्या सिद्धान्ताचें लोकमान्यांनीं अतिप्रखर बुद्धिमत्तेनें प्रतिपादन केलें आहे त्याचा माझ्या बुद्धिकुहरांत सदा ध्वनि उमटत असला तरी वावदूकांच्या तर्कटाला बळी पडून लोकमान्यांच्या म्हणण्याचा विपरीत अर्थ करण्याचें पाप चुकूनहि पदरीं पडूं नये म्हणून 'गीतारहस्यां'तील या दोन प्रकरणांची पुनः एकदां मीं उजळणी केली. अंतःकरणाला आनंद झाला; पण बुद्धीला अधिक प्रकाश मिळाला नाहीं. एवढा खटाटोप करण्याचें कारण इतकेंच कीं, मनाला या विषयाची अवीट गोडी आहे. आणि तीहि एक बौद्धिक कसरत म्हणून नव्हे तर, जीवनधर्म म्हणून आहे. जीवनाचा विचार व आचार या विषयाच्या मुशींत घडविण्याचा अल्पसा प्रयत्न मी सदा करीत आलों आहे. व या बाबतींत अखंड जिज्ञासुवृत्ति ठेवली आहे. वाद-प्रतिवाद करणाऱ्या पंडितांची आग्रही बुद्धि मीं धारण केलेली नाहीं. 'तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया' या गीतावचनांत सूचित झालेली जिज्ञासूची वृत्ति या विषयासंबंधीं माझी आहे. या विषयाचा अभ्यास व मनन करतांना माझ्यासमोर जे प्रश्न उभे राहिले ते 'परिप्रश्न'-पूर्वक वृत्तीनें या विषयाच्या आस्थेवाईक विद्वान् अभ्यासकांसमोर प्रस्तुत लेखांतून मांडण्याचा मी प्रयत्न करीत आहे.

स्वानुभव कीं आप्तवाक्य ?

'गीतारहस्या'च्या अद्वितीय प्रतिपादनशैलीनें भारला गेल्यामुळें माझी कांहीं काल अशी ठाम समजूत झाली होती कीं, गीतेंतील 'तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते' हा अविरत कर्माविषयींचा सिद्धान्त व 'यस्य नाहंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते । हत्वापि स इमाँल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते ॥' यांतून निघणारा परमावधीच्या शुद्ध बुद्धीविषयींचा सत्य सिद्धान्त यांविषयीं आह्वानपूर्वक संशय घेण्याची कोणाचीहि पात्रता नाहीं. तत्त्वापेक्षां विभूतीला मानणाऱ्या कांहीं धर्मांच्या अनुयायांची अशी श्रद्धा असते कीं, त्यांच्या धर्मसंस्थापकांनीं सांगितलें तेंच अखेरचें सत्य; त्यानंतर कोणीहि कांहींहि नवीन सांगूं शकणार नाहीं. मलाहि श्री. तात्यासाहेब करंदीकरांच्यासारखेंच वाटे कीं, गीतेचा सत्यार्थ सांगणारा 'गीतारहस्य' हाच शेवटचा ग्रंथ ! पण महात्मा गांधींनीं या माझ्या





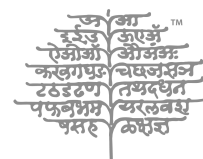
समजुतीला चांगलाच धक्का दिला. लोकमान्यांनीं ‘ कर्मयोग ’ हें गीतेचें रहस्य काढलें तर गांधीजींनीं ‘ अनासक्तियोग ’ असें रहस्य सांगितलें. हा केवळ शब्दांचा भेद नसून त्याच्यामागें वृत्तीचाहि भेद आहे हें गीताभ्यासकांच्या ध्यानीं आल्यावांचून राहणार नाहीं. ‘ यस्य नाहंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते । हत्वापि स इमाँल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते ॥ ’ या श्लोकाच्या अर्थावरील आपल्या टिप्पणींत गांधीजी म्हणतात : “ वरवर वाचला तर हा श्लोक मनुष्याला भ्रमांत टाकणारा आहे. गीतेंतील अनेक श्लोक काल्पनिक आदर्शाचा अवलंब करणारे आहेत. त्याची हुबेहुब नक्कल जगांत मिळणें शक्य नाहीं व भूमितींत ज्याप्रमाणें काल्पनिक आदर्श आकृतीची आवश्यकता असते, त्याचप्रमाणें त्याची धर्मव्यवहारांत असते. ज्याची अहंता नष्ट झाली आहे व ज्याच्या बुद्धींत लेशमात्रहि मलिनता उरलेली नाहीं, त्याच्या बाबतींत हें म्हटलें जाऊं शकतें कीं, तो साऱ्या जगाला नष्ट करो; परंतु ज्याच्यांत अहंता नाहीं त्याला शरीरहि नाहीं. ज्याची बुद्धि शुद्ध आहे तो त्रिकालदर्शी होय. असा पुरुष केवळ एक परमेश्वरच असूं शकतो. तो करूनहि अकर्ता आहे व मारूनहि अहिंसक आहे. यामुळें मनुष्यापुढें न मारण्याचा व शिष्टाचाराचा, शास्त्राचाच एक मार्ग आहे.” संस्कृताचें आपलें ज्ञान फार अल्प आहे व आपण गुजराती भाषेंतहि पारंगत नाहीं, हें मान्य करूनहि गांधीजी प्रतिज्ञापूर्वक लिहितात : “ गीतेचा अर्थ करणारे तो अर्थ स्वतःच्या जीवनांत आणल्याचा क्वचितच दावा करतात. पण माझे हे अनुभवाचे बोल आहेत. कारण गीतेचा जो अर्थ मी समजलों आहे, तो स्वतःच्या जीवनांत आणण्याचा मीं गेलीं ४० वर्षें सतत प्रयत्न केला आहे असा माझा दावा आहे. गीतेची शिकवणूक आचरणांत आणणाऱ्याला आपोआपच सत्याचें व अहिंसेचें पालन करावें लागतें...या बाबतींतील माझा ४० वर्षांचा अखंड प्रयत्न मला असें सांगतो कीं संपूर्ण फलत्याग सर्वप्रकारच्या अहिंसेचें सर्वांगीण पालन केल्याशिवाय असंभव आहे असें मीं नम्रपणें सांगूं इच्छितों.” उलट, “ ब्रह्मात्मैक्य ही एक शक्य कोटींतील गोष्ट आहे व या अनुभवस्थितींत मीपणाच्या दुजाभावाचा नाश होत असला तरी यांत आत्मनाश नाहीं, हा अध्यात्मांतील सिद्धान्त सत्य आहे ’ याची ग्वाही लोकमान्यांनीं स्वानुभवावरून दिली नाहीं; तर, त्यासाठीं साधुसंतांचा अनुभव आपण प्रमाण मानला पाहिजे, असें म्हटलें आहे. तसेंच सिद्धावस्था ही एक काल्पनिक स्थिति नसून ती मनोनिग्रहानें व प्रयत्नानें इहलोकींच प्राप्त होते, या बाबतींतहि लोकमान्यांनीं आमच्या शास्त्रकारांचा अनुभव दिला आहे. ‘ ये यथा मां प्रपद्यंते तांस्तथैव भजाम्यहम् ’ या श्लोकार्धाच्या अर्थाविषयींचा लोकमान्य व गांधीजी यांच्यामधील वाद प्रसिद्धच आहे. यांतून लोकमान्यांनीं ‘ शठं प्रति शाठ्यं ’ हा व्यवहारधर्म काढला तर गांधीजींनीं ‘ शठं प्रत्यपि सत्यं ’ ही व्यवहारनीति प्रतिपादिली.

निरपवाद धर्माचरण करणाऱ्या सिद्धाची कल्पना

प्रस्तुतच्या वादाचा मुख्य विषय असा आहे कीं, निरपवाद धर्माचरण व्यक्तीला शक्य आहे का ? आणि तसें तें असलें तरी, समाजहिताच्या आणि धारणेच्या दृष्टीनें तें धर्म्य अतएव इष्ट आहे का ? यावर गांधीजींचें म्हणणें असें कीं,[1] “ देहधाऱ्याला

१ पुढील उताराहि पहा : “ अहिंसा ही व्यापक वस्तु आहे. आपण हिंसेच्या वणव्याच्या मध्यभागीं सांपडलेले पामर प्राणी आहों. ‘ जीवो जीवस्य जीवनम् ’ हें वचन खोटें नाहीं. मनुष्य एक क्षणभरहि बाह्य हिंसेशिवाय जगूं शकत नाहीं. पाणी पितां, बसतां, उठतां, सर्व क्रिया करतांना, इच्छा असो वा नसो, थोडी तरी हिंसा तो करीतच असतो. त्या हिंसेमधून सुटण्याचा तो महाप्रयास करीत असेल, त्याची भावना केवळ दयेचीच असेल, तो सूक्ष्मांत सूक्ष्म जंतूंचाहि नाश इच्छीत नसेल आणि यथाशक्ति त्याला बचाविण्याचाच प्रयत्न करीत असेल, तर तो अहिंसेचा पुजारी होय. त्याच्या हरएक कार्यामध्यें नेहमीं वाढता संयम राहील ; त्याची करुणावृत्ति निरंतर वाढत जाईल. पण कांहीं झालें तरी कोणीहि देहधारी बाह्य हिंसेपासून सर्वथैव मुक्त होऊं शकत नाहीं.”

—महात्मा गांधी, ‘ आत्मकथा ’ पान. ३२५





निरपवाद सत्य अगर निरपवाद अहिंसा शक्य नाहीं. ती एक परमेश्वराला शक्य आहे. देहधारी मानव सदां अपूर्णावस्थेंतच राहणार. तथापि, भूमितींतील शून्य व रेषा अशांसारख्या काल्पनिक आदर्श आकृती-प्रमाणें पूर्णावस्थेंकडे जाण्याच्या प्रयत्नांत मानवाला निरपवाद सत्य व निरपवाद अहिंसा यांसारख्या काल्पनिक आदर्शांची आवश्यकता आहे. व तो डोळ्यांपुढें ठेवून माणसानें सदा प्रयत्न करीत रहावें व परिस्थितिसापेक्ष त्यांत बदल किंवा तडजोड करूं नये '' याच्या उलट, टिळकांचें म्हणणें असें कीं, '' पूर्णावस्था वा सिद्धावस्था ही एक काल्पनिक स्थिति नसून मनोनिग्रहानें व प्रयत्नानें ती इहलोकींच प्राप्त होवूं शकते. म्हणून निरपवाद सत्याचें अगर निरपवाद अहिंसेचें आचरण माणसाला शक्य आहे. पण अशा पूर्ण पुरुषालाहि परिस्थितिसापेक्ष अपवाद अगर तडजोड त्यांत करावी लागते, नव्हे समाजाचें हित व धारणा डोळ्यांपुढें ठेवून त्यानें तसें करणें हें धर्म्य म्हणून इष्टहि आहे. ' तस्मान्नित्यं क्षमा तात पंडितैरपवादिता ' –' यासाठींच बाबा, शहाण्या पुरुषानें क्षमेस नेहमीं अपवाद सांगितले आहेत '; ' श्रेयस्तु चानृतं वक्तुं सत्यादिति विचारितम् ' ' (त्यावेळीं) सत्यापेक्षां खोटें बोलणें अधिक प्रशस्त, असें विचारान्तीं ठरलेलें आहे. ' कारण सत्य बोलणें हें प्रशस्त होय; पण सत्यापेक्षांहि सर्वभूतांचें ज्यांत हित असेल तें बोलावें; कारण सर्व भूतांचें ज्यांत अत्यंत हित तेंच खरें सत्य होय. ' सत्यस्य वचनं श्रेयः सत्यादपि हितं वदेत् । यद् भूतहितमत्यन्तं एतत्सत्यं मतं मम ॥ ' अखेर धर्माचा तरी हेतु काय? लोकव्यवहार चालून उभयलोकीं माणसाचें कल्याण व्हावें हाच होय.–' लोकयात्रार्थमेवेह धर्मस्य नियमः कृतः । उभयत्र सुखोदर्कः ...॥ ' म्हणून जे ज्ञानी असतील त्यांनीं या जगांत निरपवाद सत्याचें किंवा अहिंसेचें आचरण करण्याचा आग्रह न धरतां लोक-व्यवहार, नीतिधर्म व आपलें कल्याण या बाह्य गोष्टींचा तारतम्यानें विचार करून मग काय करावयाचें तें ठरवावें–' लोकयात्रा च द्रष्टव्या धर्मश्चात्म हितानिच । ' ''

पूर्णावस्थेस पोंचलेल्या माणसानेंहि स्वतःच्या आचरणांत परिस्थितिसापेक्ष सत्याला व अहिंसेला अपवाद केले पाहिजेत—म्हणजेच खोटें बोलले पाहिजे—व हिंसा केली पाहिजे असें एकदां लोकमान्यांच्या भूमिकेवरून मान्य केलें, कीं मग निरपवाद सत्याचें व अहिंसेचें सदां आचरण करणारा सिद्धपुरुष आम्हांला पहावयाला केव्हां तरी मिळणें शक्य आहे का? आणि तो तसा पहावयाला मिळणें कधींच शक्य नसेल तर मग गांधीजी म्हणतात त्याप्रमाणें असा पुरुष असणें असंभवनीयच असेंच कां मानूं नये? अशा तर्कशुद्ध विचार शहाण्या माणसाच्या मनांत आल्यावांचून कसा राहील?

कृतयुग आणण्यासाठीं मग काय केलें पाहिजे?

या प्रश्नाला लोकमान्यांचें असें उत्तर आहे कीं, '' सध्यांच्या या अपूर्ण जगांत सदां निरपवाद धर्माचरण करणाऱ्या सिद्ध पुरुषाचें दर्शन दुर्लभ असलें तरी तेवढ्यावरून ते सिद्धपुरुष काल्पनिक आहेत असें मानण्याचें कारण नाहीं. ज्या अर्थी गीतादि शास्त्रें माणसाला अशी सिद्धावस्था प्राप्त करून घेणें शक्य आहे असें सांगतात, त्या अर्थी आपण त्यांच्या सांगण्यावर श्रद्धा ठेवली पाहिजे. एवढेंच नव्हे तर, याच शास्त्राप्रमाणें, एके काळीं या जगांत असे सिद्धपुरुष वावरत होते. ' निस्त्रैगुण्ये पथि विचरतां को विधिः को निषेधः । '. या काळाला कृतयुग असें म्हणतात. ' अहिंसकैरात्म-विद्भिः सर्वभूतहिते रतैः । भवेत् कृतयुगप्राप्तिः आशीः कर्मविवर्जिता ॥ '—आत्मज्ञानी, अहिंसक, सर्वभूतहितार्थ झटणाऱ्या अशा एकान्तधर्मांच्या ज्ञानी पुरुषांनीं जर हें जग भरून जाईल तर काम्य अगर स्वार्थबुद्धीनें केलेलीं सर्व कर्में या जगांतून नाहीशीं होऊन पुनः कृतयुग प्राप्त होईल.—यावरून अशा प्रकारची स्थिति पूर्वीं एकदां होती व पुनः ती केव्हांतरी प्राप्त होईल, असें आमच्या शास्त्रकाराचें मत आहे, हें उघड आहे. पाश्चात्य पंडितांचें मत असें आहे कीं, पूर्वीं अशी स्थिति नव्हती, पण पुढें मात्र केव्हां ना केव्हां तरी मानवजातीच्या सुधारणेनें ती प्राप्त होणें शक्य आहे. ''

येथें आणखी एक असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं, जर एक काळ असा होता कीं, या जगांतील सर्व माणसें परस्परांशीं धर्मानें वागत होतीं, तर मग या धर्मांतून अधर्माचा उद्भव कसा व कां झाला?





हिंदुधर्मश्रद्धेप्रमाणें हा अधर्म वाढत वाढत कलियुगांत त्याचा अगदीं कळस झाला आहे. मानव प्रथम नंदनवनांत वावरत होता; पण त्यानें तेथील बागें तील ज्ञानफळ खाल्ल्यामुळें त्याचें पृथ्वीवर पतन झालें व तो जन्म-मृत्यूंच्या व सुख-दुःखांच्या भोंवऱ्यांत सांपडला—या ख्रिश्चन धर्मातील भोळ्या समजुतीप्रमाणेंच आपल्या पूर्वजांनीं उराशीं बाळ- गलेली ही कल्पना तर नव्हे ना ? उत्क्रांतीचा कायदा व विकासधर्म मानला तर, पाश्चात्य पंडित म्हणतात त्याप्रमाणें अशी पूर्णावस्था निसर्गाच्या नियमांनुसार मानव आपल्या प्रयत्नानें पुढें केव्हां तरी प्राप्त करूं शकेल किंवा करणार आहे, हें म्हणणें बुद्धीला अधिक पटतें अगर पटण्यासारखें आहे. तथापि पूर्वी केव्हां तरी असें युग होतें या बाबतींत मतभेद असला, तरी पुढें केव्हां तरी कृत- युग येणार आहे या बाबतींत सर्वांचें एकमत असेल. तर मग मानवाच्या खऱ्या सुखाच्या व हिताच्या दृष्टीनें मुख्य व महत्त्वाचा प्रश्न हाच कीं, तें कृत- युग आणण्यासाठीं त्यानें काय केलें पाहिजे ?

आमच्या शास्त्रकारांच्या किंवा ' रहस्य 'कारांच्या श्रद्धेप्रमाणें अशा कृतयुगांत सर्व माणसांना पूर्णावस्था प्राप्त झालेली असेल व कोणासहि कसलीहि स्वार्थ- बुद्धि उरली नसल्यामुळें सर्वच शुद्ध अंतःकरणानें व निष्काम बुद्धीनें सर्वांच्या हितासाठीं झटतील व तेथें सत्य, अहिंसा, क्षमा, दया, शान्ति या नित्य धर्मांना अपवाद करण्याची किंवा मुरड घालण्याची जरूरीच राहणार नाहीं. सर्व माणसांना पुढें केव्हां तरी कृतयुगांत जी पूर्णावस्था प्राप्त होणार आहे ती, लोकमान्य म्हणतात त्याप्रमाणें, पूर्ण पुरुष या अपूर्ण जगांत जे नित्य व सनातन धर्म आहेत त्यांना व्यवहा- रांत नेहमीं अपवाद करीत गेले, तर प्राप्त होईल ? कीं गांधीजी म्हणतात त्याप्रमाणें, पूर्णावस्थेची कल्पना डोळ्यांपुढें ठेवून अपूर्ण माणसें या अपूर्ण जगांत जे नित्य व सनातन धर्म आहेत त्यांत परिस्थिति कशीहि असली तरी, अपवाद अगर तडजोड न करतां वागण्याचा प्रयत्न करतील, तर ती पूर्णावस्था निर्माण होईल ? पूर्ण अपूर्णाप्रमाणें वागून अपूर्णांना पूर्ण करतील कीं अपूर्ण पूर्णाचें ध्येय डोळ्यांपुढें ठेवून स्वतः तसें वागतील तर पूर्ण होतील-किंवा, गांधीजींच्या श्रद्धेप्रमाणें, पूर्णावस्थेच्या दिशेनें अखंड प्रगति करीत राहतील ?

नित्य नीतिधर्मांचें स्वरूप मूळचें अपूर्ण नव्हे

'गीतारहस्य' व विशेषतः त्यांतील 'कर्मजिज्ञासा' आणि ' सिद्धावस्था व व्यवहार ' या दोन प्रकरणां- च्या वाचनचिंतनानें माझ्या मनांत पुढील विचार येतात : अहिंसा, सत्य, दया, क्षमा, शान्ति हे जर नित्य सनातन धर्म आहेत तर, या धर्मांचा कधींहि नाश होणें शक्य नाहीं ही गोष्टहि स्वयंसिद्ध आहे, हें मान्य केलें पाहिजे. सत्य या शब्दाचा धात्वर्थच ' असणारें ' म्हणजे ' कधींहि नाहींसें न होणारें ' अथवा ' त्रिकालाबाधित राहणारें ' असा आहे. सर्व सृष्टि उत्पन्न होण्यापूर्वी ' ऋत ' व ' सत्य ' हीं उत्पन्न झालीं व त्या सत्यानेंच आकाश, पृथ्वी, वायु वगैरे पंचमहाभूतेंहि आवरून धरलीं आहेत, असा वेदांतून सत्याचा महिमा गाइला आहे— ' ऋतं च सत्यं चाभीद्धात्तपसोऽध्यजायत '. सत्या- प्रमाणेंच अहिंसेचीहि गोष्ट आहे. " अहिंसा परमो धर्मः ". हिंसा म्हणजे नुसता जीव घेणें नव्हे, तर दुसऱ्या प्राण्याचें मन किंवा शरीर यांस इजा करणें याचाहि त्यांत समावेश होतो. अर्थात् अहिंसा म्हणजे कोणाहि सचेतन प्राण्यास कोणत्याहि प्रकारें न दुखविणें होय. गांधीजी यालाच विचार, उच्चार व आचार यांत संपूर्ण अहिंसा पाळणें असें म्हणत. जो नियम किंवा न्याय सत्य व अहिंसा यांना लागू तोच इतर नित्य व सनातन तत्त्वांना अगर धर्मांना लागू. म्हणून त्याचा येथें अधिक विस्तार करण्याची आवश्यकता नाहीं.

विश्वाची संपूर्ण धारणा व सर्व प्राणिमात्रांचें हित- संपादन या कार्याला—मग तें कार्य ईश्वराचें असो वा निसर्गाचें असो—साहाय्य करण्यांत आपण निमित्त व्हावें अशी ज्याची इच्छा असेल, त्यानें नित्य व सनातन तत्त्वांचें अगर धर्मांचें निरपवाद पालन करण्याचा यथाशक्ति प्रयत्न केला पाहिजे. विश्वधारणे- च्या अगर सर्वभूतहिताच्या कार्यांत या नित्यधर्मांचें स्वतःकडून निरपवाद पालन न झाल्यामुळें माणसा- कडून जेवढा प्रत्यवाय किंवा कमीपणा घडेल तेवढा त्याच्या हातून दोष झाला, असें समजलें पाहिजे व माणसानें या दोषाची जबाबदारी स्वतःच्या शिरावर





घेतली पाहिजे. लोकमान्य लिहितात : " दुष्ट व लोभी लोकांच्या समाजांत अहिंसा, सत्य वगैरे नित्य नीतिधर्म पूर्णपणें पाळतां येत नाहींत हें खरें; पण त्याचा दोष या नित्य धर्मास देणें योग्य नाहीं. सूर्याच्या किरणांनीं एखाद्या पदार्थाची सावली सपाट प्रदेशावर सपाट, आणि उंचसखल जागेवर उंचसखल पडेल. म्हणून ती सावली मुळांतच उंचसखल असली पाहिजे असें ज्याप्रमाणें अनुमान करतां येत नाहीं; त्याचप्रमाणें दुष्ट लोकांच्या समाजांत नीतिधर्माचें पराकाष्ठेचें शुद्ध स्वरूप आढळून येत नाहीं म्हणून अपूर्णावस्थेंतील समाजांत आढळून येणारें नीतिधर्माचें अपूर्ण स्वरूपच मुख्य किंवा मूळचें होय, असें म्हणतां येत नाहीं. हा दोष समाजाचा आहे, नीतीचा नव्हे."

अपूर्ण आचरणाची जबाबदारी कोणावर ?

हा दोष नीतीचा नाहीं, हें लोकमान्यांचें म्हणणें जितकें मनाला पटतें, तितकें हा 'दोष समाजाचा आहे' हें म्हणणें पटत नाहीं. नित्य धर्माचें आचरण माझ्या हातून झालें नाहीं, याचा दोष समाजाच्या दुष्टपणावर टाकून भागेल असें वाटत नाहीं. दुष्ट समाज उलट असा प्रश्न करील कीं, "मला दुष्ट ठरविणारे तुम्हींच कीं नाहीं ? व मी दुष्ट असलों तरी तुम्हांला दुष्ट व्हायला मी थोडेंच सांगतलें आहे ? उलट मी दुष्ट असलों तरी तुम्हीं 'सुष्ट'-प्रमाणें वागला असतां तर कदाचित् माझा दुष्टपणा टाकण्याला तुमच्याकडून मला मदत झाली असती !" एखाद्या व्यक्तीवर अगर देशावर तो आक्रमक आहे असा ठपका ठेवून त्यावरील आपल्या हल्ल्याचें समर्थन करणाऱ्या नीतीसारखीच ही नीति भासते. शिवाय समाजाच्या दुष्टपणाची जबाबदारी त्या समाजांतील प्रत्येक व्यक्तीवर—मग ती व्यक्ति कितीहि शुद्ध अगर पूर्ण असो किंवा तशी ती स्वतःला समजो—पडत नाहीं का[२] ? स्वतःला शुद्ध वा पूर्ण समजून आपण जें दुष्टाचरण करतों, त्याची सर्व जबाबदारी समाजावर, तो समाज दुष्ट आहे असें म्हणून, टाकणें, हें नित्य व सनातन तत्त्वाशीं अगर धर्माशीं कितपत सुसंगत होईल ? याच्यापेक्षां सर्व समाजाबरोबर आपणहि अपूर्णच आहों असें मानून यथाशक्ति सुष्ट व्यवहार करून इतरांना सहायक व मार्गदर्शक होणें अधिक विनयाचें व सर्वांच्या अंतिम कल्याणाच्या दृष्टीनें अधिक श्रेयस्कर होणार नाहीं काय ? लोकमान्य पुढें म्हणतात : "म्हणून जे पुरुष शहाणे आहेत ते शुद्ध व नित्य नीतिधर्माशीं तंटा करीत न बसतां, समाज जेणेंकरून चढत्या पायरीस लागून पूर्णावस्थेस पोहोंचेल असे प्रयत्न करीत असतात." नीतिधर्माशीं तंटा करीत न बसतां, समाज जेणेंकरून चढत्या पायरीस लागून पूर्णावस्थेस पोहेंचेल असे प्रयत्न करणें, हें जितकें शहाणपणाचें, तितकेंच समाज दुष्ट आहे असें म्हणून त्याच्याशीं दुष्टपणाचा व्यवहार न करतां सुष्ट व्यवहार करून त्याला पूर्णावस्थेस पोंचण्यास मदत करणें, हें शहाणपणाचेंच केवळ नव्हे पण कल्याणप्रदहि नाहीं का ? आज हजारों वर्षें शुद्ध व पूर्णावस्थेस पोहोंचलेल्या पुरुषांनीं समाज दुष्ट म्हणून त्याच्याशीं दुष्टपणाचा व्यवहार केला. त्याचा परिणाम समाजांतील दुष्टपणा कमी होण्यांत झाला, कीं वाढण्यांत झाला ? समाजांतील असत्य व हिंसा वाढली, क्षमा, दया, शांति कमी झाली म्हणून तर कलि-

२ " आणखी असें कीं अहिंसेचा पायाच अद्वैतभावना आहे. आणि जर प्राणिमात्रच अभिन्न आहेत तर एकाच्या पापाचा परिणाम दुसऱ्यावर होणारच; त्यामुळेंहि मनुष्य हिंसेपासून सर्वथैव मुक्त राहूं शकत नाहीं. समाजांत वावरणारा मनुष्य इच्छा नसतांहि समाजाच्या हिंसेंत भागीदार बनतोच. दोन प्रजांमध्यें जेव्हां युद्ध होतें, तेव्हां अहिंसा मान्य करणाऱ्या व्यक्तीचें कर्तव्य तें युद्ध थांबविण्याचें आहे. तें कर्तव्य जो करूं शकत नसेल, ज्याच्यामध्यें विरोध करण्याची शक्ति नसेल, ज्याला विरोध करण्याचा अधिकार प्राप्त झालेला नसेल, त्यानें लढाईच्या कामांत भाग घ्यावा; आणि भाग घेत असतांहि त्या कर्मांतून स्वतःला स्वतःच्या देशाला, त्याचप्रमाणें जगाला सोडविण्याचा त्यानें मनःपूर्वक प्रयत्न करावा."

—महात्मा गांधी : 'आत्मकथा' पान ३२५

अनुक्रमणिका





युग (?) आलें; एवढेंच नव्हे तर अधर्माचा कळस होऊं पहात आहे! म्हणून निरपवाद नीतीचा व धर्माचा आचार करावा, अशी विचारसरणी कोणी मांडली व त्याप्रमाणें स्वतः वागण्याचा प्रयत्न केला व इतरांनीं तसें वागावें असा उपदेश केला, तर त्यानें सर्वधर्मसंकर केला व सर्व धर्मांची खिचडी करून राजधर्म बिघडविला असा आरोप त्याच्यावर करणें कितपत योग्य होईल? समाज पूर्णावस्थेला नेण्याच्या कामांत अशा निरपवाद धर्माचरणानें मदत होईल, असा कोणी आग्रह धरला तर स्वार्थी लोकांचा समाज त्याला वेड्यांत काढील; पण सर्वश्रेष्ठ धर्माच्या दृष्टीनें त्याला वेड्यांत काढणें पापच होणार नाहीं का?

गांधीजीच पहिले वेडे नव्हेत !

'कर्मजिज्ञासा' व 'सिद्धावस्था व व्यवहार' हीं प्रकरणें वाचूनहि, माणसानें कोणत्याहि परिस्थितींत निरपवाद नीतीला अगर धर्माला अपवाद किंवा मुरड घालूं नये असा आग्रह धरणारे गांधीजीच पहिले वेडे पुरुष निघाले, असें दिसत नाहीं. लोकमान्य लिहितात : "यावरून प्रसंगविशेषीं सांगितलेले वरील अपवाद मुख्य व प्रमाण नसून महादेवांनीं पार्वतीस सांगितल्याप्रमाणें 'आत्महेतोः परार्थे वा नर्महास्याश्रयात्तथा। ये मृषा न वदन्तीह ते नराः स्वर्गगामिनः ॥' 'स्वार्थाकरितां, परहितार्थ, किंवा थट्टेनेंहि जे पुरुष या जगीं कधीं देखील खोटें बोलत नाहींत त्यांसच स्वर्गप्राप्ति होते.' आपलें वचन किंवा प्रतिज्ञा पाळणें यांचा सत्यांतच समावेश होतो. 'हिमालय पर्वत इकडचा तिकडे चळेल किंवा अग्नि थंड पडेल, पण आपला शब्द अन्यथा होणार नाहीं' असें श्रीकृष्ण व भीष्म यांनीं म्हटलें असून भर्तृहरीनेंहि 'तेजस्विनः सुखमसूनपि संत्यजन्ति। सत्यव्रतव्यसनिनो न पुनः प्रतिज्ञाम्॥'—'तेजस्वी म्हणजे बाणेदार पुरुष आनंदानें प्राणहि देतील, पण आपली प्रतिज्ञा मोडणार नाहींत' असें सत्पुरुषांचें वर्णन केलें आहे. तसेंच 'द्विः शरं नाभिसंधत्ते रामो द्विर्नाभिभाषते' अशी रामचंद्राच्या एकपत्नीव्रताबरोबरच एकबाणी व एकवचनी व्रताचीहि ख्याति झालेली आहे; आणि हरिश्चंद्रानें स्वप्नांत दिलेलें वचन सत्य करण्यासाठीं डोंबाच्याहि घरीं पाणी वाहिलें अशा पुराणांतून कथा आहेत." तेव्हां, आपण जर चुकलों असूं तर, इतर चांगल्या लोकांप्रमाणेंच आपणहि चुकलों आहोंत ('To err in good company'), असें समाधान लोकमान्यांच्या या लिहिण्यावरून गांधीजींनीं मानून घ्यावयाला कोणाची हरकत नसावी. लोकमान्यांचा वरील उतारा 'कर्मजिज्ञासा' या प्रकरणांतून घेतला आहे. हा निरपेक्ष एकान्तिक धर्माचार यतिधर्म आहे, गार्हस्थ्य किंवा राजधर्म नव्हे असें तेथें प्रतिपादिलेलें नाहीं, हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. महादेवांनीं आपली पत्नी पार्वती हिला सांगितलेला धर्म संन्यासी किंवा यति यांसाठीं सांगितला, स्वतःसारख्या गृहस्थासाठीं सांगितला नाहीं असें मानणें किंवा प्रतिपादन करणें सयुक्तिक ठरणार नाहीं. त्याचप्रमाणें भर्तृहरीनें ज्या सत्पुरुषांचें वर्णन केलें ते सर्व संन्यासी व यति होते, असें अनुमान काढण्यालाहि कांहींच आधार नाहीं. हा नित्यधर्म केवळ संन्यासी किंवा यति लोकांसाठीं नव्हता तर गृहस्थ व राजर्षी यांच्यासाठींहि होता. या गोष्टीला ज्या रामचंद्राचीं व हरिश्चन्द्राचीं उदाहरणें येथें दिलीं आहेत ते संन्यासी अगर यती नव्हते तर, केवळ गृहस्थच नव्हे तर राजे पण होते, यापेक्षां अधिक बलवत्तर दुसरा कोणता पुरावा पाहिजे?

यतिधर्म व गृहस्थधर्म हे भिन्न कां ?

मात्र 'सिद्धावस्था व व्यवहार' या प्रकरणांत या विषयाचें विवेचन करतांना कर्मयोगी व संन्यासी अथवा गार्हस्थ्य किंवा राजधर्म व यतिधर्म हे भिन्न असून निरपवाद नीतिधर्म हा यतींच्यासाठीं आहे, कर्मयोगी अथवा राजर्षींच्यासाठीं नाहीं हें लोकमान्यांनीं स्पष्ट केलें आहे, हें येथें नमूद केलें पाहिजे. 'सिद्धावस्था व व्यवहार' या प्रकरणांत 'रहस्य'कार लिहितात : "पण आमच्याकडील धर्मग्रंथ पाहिले तर संन्यास व कर्मयोग या दोन धर्ममार्गांमध्यें या बाबतींत भेद केला पाहिजे, ही गोष्ट गीतेसच नव्हे तर मनूसहि पूर्णपणें अवगत व संमत झालेली होती असें आढळून येतें. कारण 'क्रुध्यंतं न प्रतिक्रुध्येत्'—'रागावणाऱ्यावर उलट रागावूं नये'—हा नियम मनूनें गार्हस्थ्यधर्मांत किंवा राजधर्मांत न सांगतां फक्त यतिधर्मांतच सांगितला आहे. पण यांपैकीं कोणतें





वचन कोणत्या मार्गातलें आहे, किंवा त्याचा कोठें उपयोग करावा इकडे लक्ष न देतां संन्यास व कर्मयोग या दोन्ही मार्गातील परस्परविरोधी सिद्धान्त सरमिसळ करून एकत्र सांगण्याची हल्लींच्या टीकाकारांनीं जी पद्धत पाडली आहे, त्यामुळें पुष्कळदां कर्मयोगांतील खऱ्या सिद्धान्ताबद्दल कसा व्यामोह घडतो, हें आम्हीं मागें पांचव्या प्रकरणांत दाखविलें आहे." 'जे पुरुष या जगीं कधीं देखील खोटें बोलत नाहींत त्यासच स्वर्गप्राप्ति होते' असें महादेवानें पार्वतीस सांगितलेलें वचन 'कर्मजिज्ञासा' या प्रकरणांत जेथें उद्धृत केलें आहे, तेथें 'पुरुष' असा शब्द आहे. 'यति' असा शब्द महादेवानें योजलेला नाहीं हें लक्षांत ठेवणें जरूर आहे. आणि वर म्हटल्याप्रमाणें 'रहस्य'कारांनींहि या ठिकाणीं महादेवांनीं निरपवाद सत्याचा जो पुरस्कार केला आहे तो संन्यासी व यति लोकांसाठीं आहे, गृहस्थ व कर्मयोगी लोकांसाठीं नाहीं, असें वाचकांना बजावलेलें नाहीं. यावरून कदाचित् असेंहि अनुमान काढतां येण्यासारखें आहे कीं, गार्हस्थ्यधर्म व यतिधर्म हा भेद प्रथम नव्हता; तो पुढें करण्यांत येऊं लागला. जसें उपनिषदांत म्हटलें आहे कीं, ईश्वरानें प्रथम एकच 'ब्रह्म' म्हणजे ब्राह्मणवर्ण निर्माण केला व नंतर क्षत्र, वैश्य, शूद्र असें वेळोंवेळीं निरनिराळे वर्ण उत्पन्न केले, त्याप्रमाणें जसजशी वर्णांत वाढ होत गेली तशीतशी धर्माला उतरती कळा लागत गेली व सापवाद धर्माचरण हाच धर्म मानण्यांत येऊं लागला, असें म्हणावें किंवा जसजशी धर्माला उतरती कळा लागत गेली तसतशी वर्णांत वाढ होत गेली असें समजावें. जसजसा काळ जावूं लागला तसतसे यती थोडे राहिले व जग गृहस्थांनींच भरून गेल्यामुळें यतींचा धर्म मागें पडला व गृहस्थांचा धर्म नित्य व सार्वत्रिक बनला. असें झालें असल्याचा पुष्कळ संभव आहे. कर्मयोगाबद्दल गीतेंतच म्हटलें आहे कीं, मध्यंतरीं पुष्कळ काल गेल्यानें तोच योग आज नष्टप्राय झाला आहे : 'स कालेनेह महता योगो नष्टः परंतप'—शंकराचार्यांपूर्वीं गीतेचा अर्थ ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक असा प्रवृत्तिपर लावणारीं भाष्यें व टीका अनेक झाल्या होत्या. पण काळाच्या उदरांत त्या सर्व गडप होऊन गेल्या व आद्य शंकराचार्यांनीं गीतेचा संन्यासपर लावलेला अर्थ सार्वत्रिक व सर्वमान्य झाला व तो कसा बरोबर नाहीं, हें लोककल्याणार्थ दाखविणें, हा आपल्या 'गीता-रहस्या'चा हेतु आहे, असें लोकमान्यांनीं विनयानें पण अभिमानानें 'विषयप्रवेश' या प्रकरणांत सांगितलें आहे, हें लक्षांत घेणें जरूर आहे. गीतार्थ संन्यासपर न लावतां कर्मपर लावला पाहिजे, हें दाखविण्याचें कार्य जसें लोकमान्यांनीं केलें असें समजलें जातें, त्याप्रमाणें नित्यधर्माचें पालन हा केवळ यति किंवा संन्यासी यांचा धर्म नसून तो गृहस्थ व कर्मयोगी यांचाहि आहे, हें सोदाहरण दाखविण्याचें महान् कार्य गांधीजींनीं केलें, असें भावी पिढ्या कृतज्ञतापूर्वक मानण्याचाहि संभव आहे.

गांधीजींचें प्रतिपादन अधिक सुसंगत नाहीं का ?

पण ही विचारसरणी 'रहस्य'कारांना 'वाट पुसत' चालणाऱ्यांना कदाचित् मान्य होणार नाहीं. तथापि, स्वार्थपरायण समाजांत सिद्धपुरुषांनीं, नित्यधर्माला अपवाद करावेत किंवा मुरड घालावी असा उपदेश ज्या शास्त्रकारांनीं केला आहे त्यांच्या मतेंहि सत्यादि नीतिधर्म नित्य म्हणजे सर्व काळीं एकसारखेच अबाधित असल्यामुळें त्यांना अपवाद करणें, हें पारलौकिक दृष्ट्या सामान्यतः थोडें तरी पापच होय व म्हणून या पापाचें क्षालन करून पावन होण्यासाठीं त्यांनीं प्रायश्चित्त सांगितलें आहे. आणि या प्रायश्चित्ताच्या तडाख्यांतून देहधारी ईश्वरी अवतारहि सुटलेले नाहींत, हें लक्षांत ठेवण्यासारखें आहे. 'तत्पावनाय निर्वाप्यश्चरुः सारस्वतो द्विजैः'. लोकमान्यांनीं त्यांच्या नेहमींच्या पद्धतीप्रमाणें हीं प्रायश्चित्तें सांगणाऱ्या शास्त्रकारांचें जोरदार समर्थन केलें आहे.

येथें असा प्रश्न विचारावासा वाटतो कीं जे सिद्ध पुरुष आहेत त्यांनीं, अराजकता माजून लोक उत्सन्न होऊं नयेत व लोकहित साधावें म्हणून, आततायी म्हणजे दुष्ट मनुष्य—मग तो प्रत्यक्ष गुरु असो, म्हातारा असो, पोर असो किंवा विद्वान् ब्राह्मण असो—त्याला बेशक ठार करावा असा ठणठणीत उपदेश एका बाजूला करणारे शास्त्रकारच दुसऱ्या बाजूला 'सत्यादि नीतिधर्म नित्य असल्यामुळें असत्य बोलणारा पुरुष सिद्ध असला

तरी त्याला त्याचें पाप लागतेंच व म्हणून त्याबद्दल त्यानें प्रायश्चित्त घ्यावें ' असें कसें सांगतात ? उघड उघड ही विसंगति नव्हे का ? पण ' श्रुतिस्मृतिवचनें भिन्न भिन्न आहेत व असा एकहि ऋषि नाहीं कीं ज्याचें वचन आपण इतरांपेक्षां अधिक प्रमाण मानावें. ' श्रुतिर्विभिन्ना स्मृतयश्च भिन्नाः नैकः ऋषिर्यस्य वचः प्रमाणम् । ' असें शहाण्यांनीं सांगून टाकलेलेंच आहे. जे महाजन आहेत तेहि अशा समयीं उपयोगी पडत नाहींत. मग माणसानें काय करावें ? अखेर ' हृदयेनाभ्यनुज्ञातः स तं धर्मं निबोधत ' या वचनाप्रमाणें स्वानुभव हाच खरा व अखेरचा गुरु नव्हे का ?

या विसंगतींतून दुसराहि एक प्रश्न उत्पन्न होतो : सिद्ध पुरुष असो अगर स्थितप्रज्ञ असो, सर्वभूत-हितासाठींहि तो खोटें बोलेल अगर हिंसा करील तर त्याला ' पाप ' लागतें व त्यानें त्याचें प्रायश्चित्त घेतलें पाहिजे, हें तत्त्व मान्य केलें तर, ' सुख दुःख, लाभ-हानि व जयापजय हीं सारखीं मानून लढाईस तयार हो म्हणजे तुला पाप लागणार नाहीं–' ' सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ । ततो युद्धाय युज्यस्व नैवं पापमवाप्स्यसि ॥ ' हें वचन, किंवा ' केवळ शारीरिक कर्में करीत असला तरी तो पापबद्ध होत नाहीं ' – ' शारीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् । ' हें वचन, किंवा ' यस्य नाहंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते । हत्वापि स इमाँल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते ॥ ' हें वचन– या गीतेंतील वचनांची सत्यता व संगति कशी लावाव-याची ? ज्याला अहंकार नाहीं व फलाशा नाहीं त्याला सुद्धां त्यानें केलेल्या कर्माचें पाप लागतेंच, असें कसें म्हणतां येईल ? का गीतेंतील हीं वाक्यें अर्थवादात्मक समजून त्यांचा अक्षरशः अर्थ घ्याव-याचा नाहीं ? या आपत्तींतून सुटका करून घ्याव-याची तर वरीलपैकीं एका श्लोकावरील (' यस्य नाहंकृतो भावः ' इत्यादि) आपल्या टिपणींत, ' परंतु ज्याच्यांत अहंता नाहीं त्याला शरीरच नाहीं व ज्याची बुद्धि विशुद्ध आहे तो त्रिकालदर्शी आहे आणि असा पुरुष केवळ एक भगवानच आहे ' असें जें गांधीजींनीं म्हटलें आहे, तें अधिक सत्य व सुसंगत समजणें योग्य होणार नाहीं का ?

सिद्धांचा आपद्धर्म हा सामान्यांचा नित्यधर्म !

सत्यादि नीतिधर्म नित्य म्हणजे सर्व काळीं एकसारखेच अबाधित असल्यामुळें सिद्ध-पुरुषहि व्यवहारांत त्यांना मुरड घालून खोटें बोलले, तर पारलौकिक दृष्ट्या, सामान्यतः थोडें तरी पाप त्यांना लागतें; एवढेंच नव्हे तर इहलोकींहि त्याचा अनिष्ट परिणाम होणें म्हणजे समाज वाममार्गाला लागणें अपरिहार्यच समजलें पाहिजे. इहलोकींच्या दुष्टाचरणाचें फळ परलोकीं माणसाला कसें व किती भोगावें लागतें यासंबंधींचीं नाना प्रकारचीं वर्णनें साधुसंतांनीं व सिद्ध पुरुषांनीं इहलोकींच असतांना लिहून ठेवलेलीं आहेत. त्यांची सत्यता पारखून घेण्याला इहलोकीं कांहीं साधन नाहीं. पर-लोकाहून परत येऊनहि तीं कोणीं सांगितलेलीं नाहींत ! मात्र इहलोकींची स्थिति पहावी तर मूर्तिमंत नरकच पुढें उभा आहे ! पूर्वीं म्हटल्याप्रमाणें आपल्या शास्त्रांप्रमाणें व समजुतीप्रमाणें कलियुग म्हणजे धर्माचरणाच्या दृष्टीनें अगदीं अनिष्ट युग होय. ज्यांची बुद्धि सम व स्थिर झालेली आहे अशा सिद्धपुरुषांनीं ' सिद्धावस्था व व्यवहार ' या प्रकरणांत प्रतिपादिलेल्या व समर्थिलेल्या सापवाद नीतिधर्माचरणाचा धडा घालून देऊन साम्यबुद्धि वाढविण्याचा अभ्यास करण्यांत सामान्य जनांना मदत करण्याची परंपरा अखंड चालू असूनहि, अभ्यासानें ज्यांची साम्यबुद्धि वाढली आहे अशा सामान्य जनांची संख्या वाढत चालली आहे व जग पूर्णावस्थेकडे चाललें आहे, असें मानण्याला आज तरी कांहीं आधार नाहीं. असत्य, हिंसा, अधर्म यांचेंच साम्राज्य पृथ्वीवर पसरत चाललें आहे. सिद्धपुरुष आपद्धर्म म्हणून असत्य बोलतात किंवा हिंसा करतात. पण सिद्धपुरुषांचा जो आपद्धर्म तो साधारण माणसांचा नित्यधर्मच बनला आहे. ज्या-प्रमाणें ' निष्काम कर्म 'तील ' निष्काम ' शब्द गळला व फक्त ' कर्म ' शब्दच राहिला त्याप्रमाणें ' आपद्धर्म 'तील ' आपत् ' शब्द गळाला व असत्य बोलणें किंवा हिंसा करणें हाच धर्म झाला.

' ये यथा मां प्रपद्यंते तांस्तथैव भजाम्यहम् ' या भगवान् श्रीकृष्णाच्या उक्तीच्या अर्थाविषयीं लोकमान्य व गांधीजी यांच्यामधील वादाचा या





लेखांत एकदां उल्लेख आलाच आहे. " राजकारण हा संसारी (worldly) लोकांचा खेळ आहे, ' साधूंचा ' नाहीं " असें लोकमान्यांनीं या वादांत म्हटलें आहे. भगवानांच्या या उक्तीपासून ' शठं प्रति शाठ्यं '-जशास तसें-हा धर्म प्रामाणिक व न्याय्य असून संसारी माणसानें या धर्माप्रमाणेंच स्वतःचें आचरण ठेवलें पाहिजे, असा लोकमान्यांनीं निष्कर्ष काढला आहे. ' शठं प्रत्यपि सत्यं ' हा धर्महि प्रामाणिक व न्याय्य आहे हें लोकमान्य मान्य करतात. पण पहिला दुसऱ्यापेक्षां इहलोकींच्या व्यवहाराला अधिक अनुकूल (suited) आहे असा त्यांच्या प्रतिपादनाचा आशय आहे. ' जशास तसें ' म्हणजे समर्थांनीं सांगितल्याप्रमाणें, ' घटासी आणावा घट । उद्धटासी उद्धट । खटनटासी खनपट । अगत्य करी ॥ ' दुष्टास दुष्ट, असत्यास असत्य, हिंसेस हिंसा हें होय. या जगांतील व्यवहारांत हाच धर्म खरा, माणसानें या धर्माप्रमाणें वागण्यांतच त्याचें हित आहे, असें एकदां मानलें कीं, मग दुष्टांनीं भरलेल्या या जगांत सत्य, अहिंसा यांचें साम्राज्य कधींकाळीं प्रस्थापित होईल ही आशा व्यर्थ होय. या दुष्ट माणसांच्या जगांत कोणी सुष्ट निघून त्यानें 'शठं प्रति शाठ्यं'च्या ऐवजीं ' शठं प्रत्यपि सत्यं' या नीतिधर्माचा अवलंब केल्याशिवाय या दुष्ट वर्तुळांतून मानवाची मुक्तता अशी होणार ? दुष्टाशीं साधुतेनें वागणें चूक आहे या अनुशासनाला जोंपर्यंत समाजांत नीतीची व धर्माची बैठक आहे, तोंपर्यंत कलियुगांत अधर्म वाढत जाऊन सर्वसंकर व विनाश झाला तर त्यांत नवल काय ?

पण ही स्थिति बदलणार आहे व कांहीं कालानें या जगांत पुनः कृतयुग सुरू होणार आहे म्हणजेच सर्व जग साधूंनीं व सत्पुरुषांनीं गजबजून जाणार आहे असें आमचीं शास्त्रें सांगतात व लोकमान्यांची या सांगण्यावर श्रद्धा आहे. कृतयुगांत कोणीहि संसारी असणार नाहीं तर सर्व संन्यासी अगर यतीच राहतील, असा अर्थ आमच्या शास्त्रकारांना अभिप्रेत आहे, असें वाटत नाहीं. तेव्हां, पुढें केव्हां तरी संसारी माणसेंही सत्यानें व अहिंसेनेंच परस्परांशीं व्यवहार करीत आहेत अशी एक अवस्था येणार आहे, असें लोकमान्यहि मानतात.

अरविन्द आणि गांधी

श्रीअरविंद घोष यांच्या गीतेवरील निबंधांत ' कुरुक्षेत्र ' हें एक प्रकरण आहे. या प्रकरणांत, या ईश्वरनिर्मित जगांत सर्वत्र हिंसा कशी भरून राहिली आहे, ह्याचें आपल्या आश्चर्यकारक अशा प्रतिभाशाली आणि तेजस्वी शैलीनें श्री. अरविंद यांनीं प्रतिपादन केलें आहे. ' निर्माता ' व 'संहारकर्ता' अशीं एकाच ईश्वराचीं दोन स्वरूपें आहेत : ' यस्य ब्रह्म च क्षत्रं च उभे भवत ओदनः । मृत्युर्यस्योपसेचनं ' असें उपनिषदांतून ईश्वराचें वर्णन केलें आहे. मृत्यु हाच जगाचा कर्ता व धर्ता आहे. ' अशनाया हि मृत्युः । '. ' कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो लोकान्स-माहर्तुमिह प्रवृत्तः '. पण ' कुरुक्षेत्र 'या प्रकरणाच्या शेवटीं श्रीअरविंद लिहितात : " याचा अर्थ असा नव्हे कीं, संघर्ष व विनाश हा नियम त्रिकालाबाधित नियम आहे. तसेंच युद्धापेक्षां सुसंवादित्व श्रेष्ठ नाहीं, व मृत्यूपेक्षां प्रेम ही ईश्वराची श्रेष्ठ विभूति नाहीं, असाहि अर्थ नाहीं. पाशवी बलाची जागा आत्मबल, युद्धाची जागा शांति, संघर्षाची जागा सहयोग, हिंसेची जागा अहिंसा, अहंकाराची जागा विश्वैक्य व मृत्यूची जागा अमरत्व घेईल असा प्रयत्न आपण करूं नये, असाहि या म्हणण्याचा अर्थ नाहीं. " ' असतो मा सद्गमय । तमसो मा ज्योतिर्गमय । मृत्योर्माऽमृतं गमय ।।' ही मानवी अंतःकरणाची भूक आहे; प्रार्थना आहे. अरविंद पुढें लिहितातः " ईश्वर केवळ संहारकर्ताच नाहीं, तो सर्व भूतमात्रांचा मित्र आहे. ' सुहृदं सर्व-भूतानां ।'. ब्रह्मा, विष्णु, महेश अशीं ईश्वराचीं तीनच स्वरूपें नाहींत; त्यांच्याहि पलीकडे एक त्याचें स्वरूप आहे (परस्तस्मात्तु भावोऽन्यः ।). तो क्रूर काली व प्रेमळ आणि कनवाळु माताहि आहे. कुरुक्षेत्राचा स्वामी हा मानवाचा सखा व पथ दर्शक अवतारी श्रीकृष्ण आहे. तो आपणांला संघर्ष, संहार व गोंधळ यांच्या बजबजपुरींतून काढून दुसरीकडे कोठेंहि ओढून नेत असेल, तो कोणत्या तरी एका पूर्णावस्थे-कडे वा ईश्वरी अवस्थेकडे आपणांला आकर्षून नेत असेल. यांत रतिमात्र संशय नाहीं कीं, ती पूर्ण अवस्था, ज्या त्याच्या नाना व्यक्त स्वरूपांचा आपण आग्रह धरीत आलों आहोंत त्यांच्या पलीकडची—परम—अशी श्रेष्ठ अवस्था आहे. पण ती परमावस्था





कोठें आहे, ती कशी प्राप्त होईल, ती प्राप्त करून घ्यायला कोणती साधना केली पाहिजे, हें आपण शोधून काढलें पाहिजे. ''

गांधीजींनीं हेंच तत्त्व थोडक्यांत आपल्या आत्मकथेंत कसें सांगितलें आहे, हें मागें आलेंच आहे. श्रीअरविंद म्हणतात त्याप्रमाणें, जिला हिंसेचा वा असत्याचा विटाळ लागत नाहीं, अशा पूर्णावस्थेचें स्वरूप काय व मार्ग कोणता याचा शोध लावण्यांत गांधीजींनीं आपलें सर्व आयुष्य वेंचलें. आपल्या आत्मचरित्राला त्यांनी ' सत्याचे प्रयोग ' असें सार्थ नांव दिलें. जेथें सत्य व अहिंसा यांचेंच साम्राज्य आहे त्या अवस्थेला पोहोंचण्याचा मार्ग सत्याच्या व अहिंसेच्याच पायऱ्यांनीं तयार केलेला असला पाहिजे, असा त्यांचा आग्रह होता. असत्याचा आश्रय घेऊन सत्य, व हिंसेची ढाल घेऊन अहिंसा हीं जोंपर्यंत स्वतःचें रक्षण करीत राहतील तोंपर्यंत सत्य व अहिंसा यांचें अनियंत्रित साम्राज्य कधींही प्रस्थापित होऊं शकणार नाहीं. ' सत्यमेव जयते नानृतम् '. साध्य व साधनें यांच्यांतील अभेद गांधीजी प्रतिपादीत त्याची गुरुकिल्ली यांत कशावरून नसेल? कारण गांधीजी म्हणत : '' कोणत्याही गोष्टीचें अंतरंग समजण्यास तर्कात्मक बुद्धीपेक्षां स्फूर्तिमय प्रज्ञा हीच अधिक श्रेष्ठ होय. But there are things in or about which instinct transcends even interpretation ''. याविषयीं पुढें विचार करूं.

———

ऐन रात्रिला

ऐन रात्रिला नीज पळाली
नयनांना दावीत वाकुल्या,
रंगमहालीं नटति नव्यानें
प्रणयाच्या कळसूत्रि बाहुल्या !

ऐन रात्रिला गहन शान्तता
संसाराच्या मध्यावरती ;
आसक्तीचे दीपक विझले
उरे सुखाची शामक कांती.

ऐन रात्रिला उघड्या नयनीं
समूर्त स्वप्नांचें रसचिंतन
नीलिम्यांतलें निःशब्द-उज्ज्वल
नक्षत्रांचें गीत चिरंतन.

ऐन रात्रि — छे, सरत्या रात्रीं
गगनिं उषेचें रजत-निमंत्रण,
अवघडलेल्या अणुरेणूंवर
मिठास निद्रेचें अवगुंठन.

— संजीवनी

कशावरी निष्ठा ?

कशावरी निष्ठा
ठेवावी नाकळे
हातांतून गळे
सर्व कांहीं !
जीवन—जळाची
भरतों ओंजळ
पूर्वेचा झळाळ
दिसेचिना !!
अंधुक ढगाळ
माजे चोहींकडे
मन रुसे, कुढे
मनांतचि.
—मात्र लवे कधीं
सौजन्याची वीज
झांकावया लाज
मानव्याची
तिजलाच मग
मानूनीया सूर्य
अर्पितों मी अर्घ्य
हातांतला !!

—वि. म. कुलकर्णी

प्रा. भा. शं. भणगे

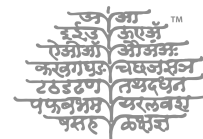
भारताचें परराष्ट्रीय धोरण

कोरियाचें युद्ध सुरूं झाल्यापासून भारताच्या परराष्ट्रधोरणासंबंधीं जोराची चर्चा होऊं लागली आहे. कोणी तें अमेरिकाधार्जिणें म्हणतो, कोणी तें राशियाधार्जिणें म्हणतो, तर कोणी, तें तटस्थतेचें असल्यामुळें, नेभळें, पडखाऊ आणि निष्परिणामीहि म्हणतो. श्री. नेहरूंच्या धोरणाचा इतर देशांना निश्चित अर्थ लागत नाहीं याबद्दल फारसें आश्चर्य वाटत नाहीं. पण प्रत्यक्ष भारतांतच नेहरूंचें धोरण अनेकांस कळत नाहीं त्याबद्दल आश्चर्य वाटतें. खेरीज, नेहरूंना तटस्थता सोडून आंग्ल--अमेरिकेच्या गटास मिळण्याचा साळसूद उपदेश अनेक लोक करीत आहेत. आचार्य कृपलानी आणि श्री. मिनू मसानी यांनीं पार्लमेंटसभेंत नेहरू-सरकारला तसा सल्ला दिला. श्री. नेहरूंनीं भारत ब्रिटिश राष्ट्रकुलांत राहण्यास संमति दिली त्याबद्दल संताप व्यक्त करणारे कांहीं टीकाकारहि आज त्यांना आंग्ल-अमेरिकेशीं संगनमत करावयाला सुचवीत आहेत. राशियाच्या किंवा साम्यवादाच्या गटाला मिळण्याचें फारसें कोणी सुचवीत नाहीं. नेहरूंच्या 'तटस्थते'ला विरोध करून राशिया- साम्यवादाच्या विरुद्ध त्यांनीं आंग्ल--अमेरिकेस मिळावें असाच बहुधा सूर ऐकूं येतो. त्यासंबंधीं मूलविचार करण्याची पाळी आली आहे. साम्यवादास विरोध आणि त्यासाठीं अमेरिकेची बाजू घेणें ह्या दोन वेगळ्या गोष्टी आहेत.

साम्यवादाच्या विरोधकांचे दोन प्रकार आहेत : (अ) साम्यवाद स्वभावतःच व्यक्तिस्वातंत्र्याला मारक आहे, असें मानणाऱ्यांचा एक प्रकार आहे. येथें वादाची बाब तात्त्विक आहे. (आ) राशियांत साम्यवादानें व्यक्तिस्वातंत्र्याची गळचेपी केली, असें मानणाऱ्यांचा दुसरा प्रकार आहे. येथें वादाचा मुद्दा तात्त्विक नसून ऐतिहासिक सत्याचा आहे.

रशियांत व्यक्तिस्वातंत्र्य मेलें त्याचीं कारणें कोणतींहि असलीं तरी सत्य राहतेंच. तसेंच, आज साम्यवाद आक्रमक बनला आहे, त्याची कुळी राशियामधील आहे. साम्यवाद 'मुक्तिसेने'च्या हिंसक बळावर दुसऱ्या देशांवर लादला जात आहे. एकाद्या देशावर दुसऱ्या देशाच्या 'मुक्तिसेने'नें लादलेला साम्यवाद त्या देशावरील आक्रमणांत मोडतो आणि तो त्या देशाच्या हिताचाहि होणार नाहीं हें स्पष्ट आहे. 'मुक्तिसेने'च्या आक्रमक साम्यवादाला विरोधहि करणें रास्त होय.

परंतु एकाद्या देशांत लोकमताच्या बळावर साम्यवाद सत्तारूढ झाला तर ? त्या देशावर तो परदेशानें लादलेला नसेल, त्याची राशियाहून आयात झालेली नसेल तर ? ह्या साम्यवादास विरोध केला तर तो पहिल्या प्रकारांत मोडेल. पण हा विरोध सबळ नाहीं, हें लक्षांत घ्यावें. हा विरोध केवळ तात्त्विक दृष्टीचा आहे. साम्यवाद ही ठराविक आणि न बदलणारी चीज आहे, असें समजण्याचें कारण नाहीं. इतिहासावरून नीट धडे घेऊन त्याप्रमाणें पुढच्या समाजाची आंखणी करणाऱ्या विचारी आणि सृजनशील मानवाला व्यक्तिस्वातंत्र्याशीं सुसंगत असा साम्यवाद बनवितां येईल. किंबहुना, साम्यवादाचें मूलतःच व्यक्तिस्वातंत्र्याशीं वैर असतें कीं काय ह्या तात्त्विक चर्चेचा कोणत्याहि एका बाजूनें निर्णय लागला आहे असें म्हणतां येत नाहीं. निदान ह्या देशांतील विचारवंतानीं नास्तिपक्षीं कौल देण्याचा उतावीळपणा करूं





नये. अँग्लो-सॅक्सन वंशाच्या राष्ट्रांत साम्यवादास जोराचा विरोध होतो. त्याला निदान एक विशिष्ट कारण आहे. त्या राष्ट्रांनीं भांडवलशाही म्हणजेच लोकशाही आणि लोकशाही म्हणजेच भांडवलशाही अशी कायम समीकरणें मांडलीं आहेत. युक्लिडच्या सिद्धांतासारखेच हेहि सिद्धान्त ठरले आहेत. पण त्यामागें त्या राष्ट्रांचा गतेतिहास, सद्यःस्थिति आणि भविष्यकालीन हितसंबंध उभे आहेत. आमच्या-सारख्या मागासलेल्या देशांत—ज्यांना भांडवलशाही आणि लोकशाही ह्या दोन्हीं बाबतींत भूत नाहीं, वर्तमान नाहीं आणि भविष्य ठरावयाचें आहे—त्यांना एकपक्षीय निकाल देतां येणार नाहीं. साम्यवादास केवळ साम्यवाद म्हणून विरोध करणें रास्त नव्हे.

साम्यवादाचें आजचें आक्रमण दोन प्रकारचें आहे : (अ) एकाद्या देशांत साम्यवाद प्रभावी बनून राज्यसत्ता हातीं घेऊं पहातो. हें सत्तासंक्रमण शांततेच्या मार्गानें झालें नाहीं तर त्या देशांत यादवी युद्ध पेटेल. उदा०, चीनमध्यें असें झालें. आग्नेय आशियांत त्याची सुरुवात झाली आहे. चीनच्या यादवी युद्धांत अमेरिकेनें साम्यवादा-विरुद्ध मदत केली, हें सुप्रसिद्ध आहे. आग्नेय आशियांतील सत्ताधीशांना साम्यवादाविरुद्ध मदत देण्याचा कार्यक्रम अमेरिकेनें हातीं घेतला आहे. त्या बाबतींत अमेरिकेस सहानुभूति दाखवितां कामा नये. देशांतर्गत बाबींत पडण्याचा अमेरिकेस नैतिक हक्क नाहीं. गेल्या शतकाच्या सुरुवातीला 'आमच्या अंतर्गत बाबतींत पडूं नका' असा समज देण्यासाठीं 'मन्रोचें तत्त्व' ज्या अमेरिकेनें उद्घोषिलें तीच अमेरिका देश आज इतर देशांच्या अंतर्गत राजकारणांत कां लक्ष घालतो ? दुसऱ्या दृष्टीनेंहि विचार करावा. अमेरिकेसारख्या एकाद्या देशाला इतर देशांना बरें काय, वाईट काय हें ठरविण्याचा अधिकार देणें धोक्याचें आहे. रशियास तसा अधिकार नाहीं; अमेरिकेसहि नाहीं. आज अमेरिकेस किंवा युनोला तसा अधिकार देणें म्हणजे 'सद्यःस्थिति' (status quo) हीच हितावह मानून ती कायम करण्यासारखें आहे. एवढेंच नव्हे तर अमेरिकेचा हस्तक्षेप प्रतिगामी शक्तींच्याच बाजूला आहे, हें सिद्ध झालें आहे. अमेरिकेस मागसलेल्या देशांतील सरंजामशाही कायम टिकवावयाची आहे. चँगला पाठिंबा देऊन अमेरिकेनें दुसरें काय सिद्ध केलें ? उत्तर कोरिया घेतल्यावर अमेरिकेच्या लष्करी अधिकाऱ्यानें, त्याला एका भल्या प्रातःकालीं जो माणूस रस्त्यांत भेटला, त्या हॉटेलवाल्यास तेथील सर्वाधिकारी नेमलें हा काय नुसता विनोद आहे ? साम्यवादाच्या देशांतर्गत आक्रमणास विरोध करण्याचा कोणत्याहि देशाला अधिकार नाहीं. अमेरिका तसा अधिकार हातीं घेत असतांना भारतानें त्याला पाठिंबा देणें अयोग्य होय. भारतानें साम्य-वादी चीनला मान्यता दिली आणि अमेरिकेस विरोध केला हें योग्यच झालें.

(आ) रशियाचा आणि 'मुक्तिफौजे'चा साम्यवाद इतर देश पादाक्रांत करीत आहे. ही युनोच्या अधिकारक्षेत्रांतील बाब आहे. युनोच्या दृष्टीनें फक्त सशस्त्र आक्रमण विरोधार्ह असून, तें आक्रमण साम्यवादाचें आहे, ही विरोधाची गोष्ट नव्हे. पण अमेरिकेच्या दृष्टीनें साम्यवाद हीच विरोधाची गोष्ट ठरते. पश्चिम युरोपला मार्शल मदत देण्यांत, मागसलेल्या देशांना 'चौथ्या मुद्द्या'वर कर्जें देण्यांत, साम्यवादाशीं झगडणाऱ्या राष्ट्रांना शस्त्रें पुरविण्यांत आणि पश्चिम युरोपचा लष्करी संघ बनविण्यास प्रोत्साहन देण्यांत, अमेरिकेची भूमिका केवळ प्रेषित देवदूता (Santa Claus) ची आहे काय ? फोर्ट नॉक्समधील सुवर्णराशी समुद्रांत बुडविण्यापेक्षां इतर देशांत बुडविलेल्या बऱ्या असें आहे का ? कॅलिफोर्निया विद्यापीठांतील प्राध्यापकां-नीं 'आम्ही साम्यवादी नाहीं' असें जाहीर करण्याची त्यांच्यावर सक्ती होते, साम्यवादी पॉल रॉबेसन ह्या कलावंताचा जलसाहि नीट पार पडत नाहीं, ह्यांचा अर्थ काय ? लाल चीनला आणखी दोन मतें पडलीं असतीं तर त्याला 'युनो'मध्यें स्थान मिळालें असतें आणि पुढच्या अनेक आपत्ती टळल्या असत्या. पण अमेरिकेनें (आणि फ्रान्सनें) इंग्लंड आणि भारत ह्या देशांबरोबर लाल चीनला पाठिंबा कां देऊं नये ? सर्व प्रश्नांचें उत्तर एकच आहे. अमेरिकेला साम्यवाद नको आहे, रशियाचें प्राबल्य नको आहे. इंग्लंडादि राष्ट्रांना डॉलरच्या दावणीला बांधून आणि शांतिदूताचें सोंग घेऊन

अमेरिका 'युनो'ला आपल्या परराष्ट्रखात्याचा भाग म्हणून वापरीत आहे असें दिसतें. केवळ परदेशी आक्रमणाला अमेरिकेचा आणि 'युनो'चा विरोध होत नाहीं हें कटु सत्य आहे. 'युनो'च्या मंडळानें पाकिस्तानला काश्मिरांत आक्रमक ठरविल्यावर अमेरिकेनें आणि 'युनो'नें काय केलें ? स्पेनमधील फ्रँकोच्या राजवटीशीं राजनैतिक संबंध ठेवण्याचें कबूल केलेंच कीं नाहीं ? अमेरिकेला साम्यवाद नको आहे याचीं अनेक नवीं उदाहरणें देतां येतील. एक अमेरिकेंतील अलिकडील काँग्रेसच्या निवडणुकीचें आणि दुसरें प्रेसिडेंट ट्रूमननीं केलेल्या 'आणीबाणीच्या पुकारा'चें. निवडणुकींत रिपब्लिकन पक्षाचे अनेक उमेदवार यशस्वी झाले आणि सत्तारूढ डेमोक्रॅटिक पक्षाचे कांहीं भरंवशाचे उमेदवार पडले. ह्या घटनेमागें साम्यवादाचा द्वेष हें प्रभावी कारण होतें. सत्तारूढ डेमॉक्रॅटिक पक्ष साम्यवादधार्जिणा आहे, परराष्ट्र-मंत्री डीन अॅचेसन साम्यवादाशीं नमतें घेतो, देशाच्या राज्ययंत्रांत, विशेषतः परराष्ट्र खात्यांत साम्यवादी भरले आहेत, अशी हाकाटी रिपब्लिकन पक्षानें जोरानें चालविली होती. त्या पक्षाचा एक सेनेट-सभासद मॅककार्थी ह्यानें सेनेटमध्यें तसा स्पष्ट आरोप केला होता. चौकशीअंतीं हा आरोप सिद्ध झाला नाहीं, तरी त्या पक्षानें आपली हाकाटी सोडली नाहीं. साम्यवाद-द्वेष्ट्या अमेरिकेच्या मतदारांवर त्याचा मोठा परिणाम झाला. रिपब्लिकन पक्षाचें यश साम्यवादाच्या द्वेषाचें दर्शक आहे. त्या पक्षाचा अध्यक्ष गॅब्रिएल म्हणतो : "मतदार-वर्ग देशांत समाजवादाला आणि परराष्ट्रांत साम्यवादाशीं जुळतें घेण्याला विरुद्ध आहे." साम्यवादाचें बुजगावाहुलें अत्यंत परिणामी ठरलें आहे. त्याविषयीं लंडनचें 'इकॉनॉमिस्ट' पत्र सुद्धां लिहितें : "What will disturb him (an honest man in either party) will be that the mid-century United States, in the pride of its free education and college-trained millions and its ample and elaborate press and radio, has clearly demonstrated that voters can swallow and candidates can exploit a piece of shameless political sophistry "–('Economist' Nov. 18, 1950)

प्रे. ट्रुमननें 'आणीबाणीचा पुकार' केला आहे. अमेरिकेच्या इतिहासांत ह्या आधीं एकदां असा पुकार प्रे. रूझवेल्टनें १९४१ सालीं केला होता. त्यावेळीं रूझवेल्ट सरकार झोटिंगशाही झालें असा विरोधाचा सूर अमेरिकेंत उठला होता. आज रूझवेल्टच्या पुकारापेक्षांहि जास्त अधिकार या 'नव्या पुकारा'नें सरकारास दिले आहेत ! जनरल इलेक्ट्रिक ह्या जगांतल्या एक प्रचंड मक्तेदार कंपनीचा अकरावर्षें अध्यक्ष असलेल्या चार्लस इ. विल्सनला ह्या पुकाराखालीं युद्धसाहित्याच्या उत्पादनाचा एकमेव अधिकारी नेमला आहे ! तरी विरोधाचा स्वर देशांत निघत नाहीं. साम्यवादाच्या विरोधांत सबंध अमेरिकेचें मतैक्य आहे असाच ह्याचा अर्थ होतो.

भारतानें अमेरिकेच्या गोटांत शिरूं नये. कारण भारताचें केवळ साम्यवादाशीं वैर असूं नये. किंबहुना कोणत्याहि राजकीय तत्त्वज्ञानाशीं किंवा पक्षांशीं प्रस्थापित सरकारनें वैर धरूं नये. भारत लोकशाही राज्य आहे. लोकशाही राज्यांत कोणत्याहि एका पक्षाच्या सरकारला अमरपट्टा नसतो. प्रत्येक तत्त्वज्ञानानें लोकमताचा पाठिंबा मिळविण्याचा सतत प्रयत्न करून राजसत्ता हातीं घ्यावी. ही भूमिका कोणा लोकशाहीच्या चाहत्यास सहज पटणारी आहे. सत्तारूढ पक्षानें तीच भूमिका (कांहीं ठिकाणीं अपूर्णतेनें का होईना) घेतली आहे. ह्याबद्दल भारत सरकारला धन्यवाद दिले पाहिजेत. देशी इतर पक्षांच्या बाबतींत सहिष्णु बनण्याचा भारत सरकारला सल्ला द्यावा–अमेरिकेस मिळण्याचा नव्हे.

इंग्लंड-अमेरिकेला रशियाचें प्राबल्य खपेनासें झालें आहे. पूर्वी वाळींत टाकलेल्या रशियाला बरोबर घेऊन, "रशियाच्या रक्तकलंकित हातांत हात न घालण्याची" प्रतिज्ञा मोडून, युद्ध चालूं असतांना रशियाच्या गळ्यांत गळां घालून हीं राष्ट्रें फिरत होतीं. पण तेवढ्यानें रशिया खूष झाला नाहीं. त्यानें आपलें

अनुक्रमणिका





वर्चस्व वाढविण्यास सुरुवात केली. आणि 'सत्तेचें राजकारण' सुरू झालें. ह्या 'सत्तेच्या राजकारणा-' पासून भारतानें अलिप्त राहावें. आंतरराष्ट्रीय नेतृत्वा-साठीं बड्या राष्ट्रांत जो विग्रह माजतो, तो कितीहि घातक असला तरी भारतानें त्यांत पडूं नये. सोळाव्या शतकांत केंद्रीभूत राष्ट्रीय सत्ता निर्माण झाल्यापासून बड्या राष्ट्रांत असा विग्रह चालूं आहे. भारतानें कोणत्याहि एका प्रबल राष्ट्राच्या (अमेरिके-च्या) बाजूस जाऊन हा विग्रह मिटणार नाहीं. 'पाश्चिम ती पाश्चिम, आणि पूर्व ती पूर्व' असा पश्चिमगंड ज्यांना झाला आहे अशा पाश्चिमेकडील राष्ट्रांत नेतृत्वाचा मध्यबिंदु पूर्वेस झुकला म्हणून जळफळाट होणें साहजिक आहे. भारतास तसा गंड नाहीं. आंतरराष्ट्रीय 'सत्तेचें राज कारण' नष्ट करण्यासाठीं अमेरिकेस पाठिंबा दिला, तर अमेरिकेचें नेतृत्वच प्रस्थापित केल्यासारखें होईल. 'युनो'ला पाठिंबा देणें हाच एक उपाय आहे.

'सत्तेच्या राजकारणा'पासून दूर रहाण्यांत राष्ट्रीय स्वातंत्र्याचें समर्थन करण्यांत आणि संहाराऐवजीं संमतीनें सत्तांतर करण्यावरील विश्वासांत भारताच्या 'तटस्थतेचा जन्म झाला. पंडितजींनीं फाळणीपूर्वी 'तात्पुरत्या' सरकाराचीं सूत्रें हातीं घेतलीं त्या वेळींच मध्यवर्ती विधिमंडळांत एक भाषण केलें, त्यांतील परदेशविषयक धोरणाचा भाग लक्षांत घेण्यासारखा आहे : "We propose, as far as possible, to keep away from the power-politics of groups, aligned against one another, which have led in the past to world wars and which may again lead to disasters on an even wider scale. We believe that peace and freedom are indivisible and the denial of freedom anywhere must endanger freedom elsewhere and lead to conflict and war."

इंग्लंड, अमेरिका आणि रशिया ह्या बड्या राष्ट्रां-पैकीं भारताचें कोणाशींच वितुष्ट नाहीं, हेंहि पंडित-जींनीं स्पष्ट केलें आहे : "In spite of our past history of conflict, we hope that an independent India will have friendly and co-operative relations with England and the countries of the British Commonwealth...... We send our greetings to the people of the United States of America to whom destiny has given a major role in international affairs. We trust that this tremendous responsibility will be utilised for the furtherance of peace and human freedom everywhere. To that other great Nation of the modern world the Soviet Union which also carries a vast responsibility of shaping world events, we send greetings."

भारताच्या 'तटस्थते'त केवळ तटस्थता नसून समर्थन आहे; विरोधाचाहि त्यांत अंतर्भाव होतो : रशियाछाप साम्यवादास विरोध, आंतरराष्ट्रीय आक्रमणास विरोध. पहिला विरोध अंतर्गत धोरणाचा आहे. फक्त दुसरा विरोध परराष्ट्रधोरणाची बाब ठरतो. दोन्ही बाबतींत भारत सरकारनें अमेरिके-पासून दूर राहावें. अमेरिकेची भूमिका निःस्वार्थी नाहीं.[1] पहिल्या विरोधासाठीं सरकारनें पूर्णपणें लोकमतावर अवलंबून राहिलें पाहिजे. कारण हा विरोध लोकमताचा असला तरच त्यांत अर्थ आहे. लोकमताच्या पाठिंब्यावरच हा विरोध यशस्वी होईल. दुसऱ्या विरोधासाठीं भारत सरकारनें 'युनो'वर भिस्त ठेवावी. पंतप्रधान नेहरू, राष्ट्राध्यक्ष राजेंद्रप्रसाद आणि भारत सरकारांतील इतर श्रेष्ठी यांनीं वेळोंवेळीं निःसंदिग्ध शब्दांत

१ ह्या विषयीं एक स्वतंत्र लेख प्रस्तुत लेखकानें 'सह्याद्रि', जानेवारी १९४७, च्या अंकांत लिहिला होता.





अनुक्रमणिका

'युनो'ला पाठिंबा दिला आहे. द. आफ्रिका व पाकिस्तान यांच्याशीं जे तंटे आहेत, ते युनोकडेच सोंपविले आहेत. तेथें फारशी फलनिष्पत्ति होत नाहीं हें दिसत असतांनासुद्धां भारत सरकार युनोला अव्यभिचारी निष्ठा दाखवीत आहे. लाल चीन 'युनो'बाहेर असल्यामुळें आणि तिसरें युद्ध झालें तर 'युनो'च्या अस्तित्वासच धोका पोंचेल हें लक्षांत घेतलें तर, भारताच्या प्रतिनिधींनीं लाल चीनला 'युनों'त स्थान मिळवून देण्याचे आणि युद्ध टाळण्याचे जे अविरत प्रयत्न चालविले आहेत ते 'युनो'वरील निष्ठेनेंच होत, असें दिसेल.

भारत सरकारची 'युनो'वर अनन्यसाधारण निष्ठा असली तरी ती अंध मात्र नाहीं. किंबहुना, सत्तेच्या राजकारणापासून अलिप्तता आणि आंतरराष्ट्रीय सहकार आणि शांति ह्या तत्त्वांमधून 'युनो'-वरील निष्ठा निर्माण झाल्यामुळें ती प्रथमपासून डोळस आहे. 'युनो' जर एकाद्या बड्या राष्ट्राची 'पाईक' बनली, 'युनो'नें पक्षपात केला, तर 'युनो'च्या प्राणतत्त्वांचाच भंग होतो. निःपक्षपाती सरकार युनोच्या प्राणतत्त्वांवर पूर्ण विश्वास कायम ठेवून आपला मतभेद प्रदर्शित करूं शकतें. पूर्वग्रह न बाळगतां एकपक्षीय न्याय न करतां निव्वळ न्यायानें वागण्यासाठीं भारत सरकारला हीच भूमिका स्वीकारावी लागते. ती केवळ 'तटस्थते'शीं सुसंगत आहे एवढेंच नव्हे, तर जागतिक भवितव्याच्या दृष्टीनें ती सुपरिणामी ठरेल.

कांहीं टीकाकारांनीं नेहरूंच्या धोरणांत वास्तवतेचा अभाव असल्याचा दावा मांडला आहे. ह्या वास्तवतेचा अर्थ काय होतो कोण जाणे! डिझ्रायली-ग्लॅडस्टन ह्यांच्या बाबतींत असें म्हणण्यांत येई कीं, डिझ्रायलीच्या दृष्टिकोनांत वास्तवता होती तर ग्लॅडस्टनच्या मध्यें ध्येयवाद होता. त्याचा अर्थ आंग्ल इतिहासांत एवढाच दिसतो कीं, डिझ्रायली टोरी होता आणि ग्लॅडस्टन उदार होता. आजहि विन्स्टन चार्चिलमध्यें वास्तवता आहे असें पुष्कळदां सांगितलें जातें, त्यावरून तसाच निष्कर्ष निघतो. डिझ्रायली–ग्लॅडस्टनपैकीं ग्लॅडस्टननें इतिहासावर अधिक चांगला परिणाम घडविला असें आज इतिहासकार सांगतात. वास्तवतेचा अर्थ संधिसाधूपणा किंवा अगदीं नजीकचे हितसंबंध पाहणें असाहि असेल. आमच्या देशांत नेहरूंच्या टीकाकारांचा तसाच रोख दिसतो: "भारत संकटांत आहे. आर्थिक प्रश्न भेडसावीत आहेत. राजकीय स्थैर्य इतकें धोक्यांत नसलें तरी अस्थिरतेचीं लक्षणें मात्र निश्चित आहेत. उदाहरणार्थ, पाकिस्तानच्या चढाईखोरीस आंग्ल-अमेरिकेची अप्रत्यक्ष फूस आहे, निदान पुढें ती वाढेल. चीनची 'मुक्तिसेना' तिबेटांत येऊन थडकली आहे. देशांतच साम्यवादी कोठें तरी उठाव करतात. ह्या परिस्थितींत भारत आंग्ल-अमेरिकेच्या गोटांत सामील झालें तर हे सगळे प्रश्न चुटकीसरशी सुटतील. अमेरिकेच्या भांडवलानें येथें वैपुल्याचा बगीचा उठवितां येईल. अमेरिकेच्या शस्त्रास्त्रांनीं साम्यवादाचा आणि 'मुक्तिसेने'चा नायनाट करतां येईल. पाकिस्तान नमेल." ही ती वास्तव दृष्टि. ही नेहरूंपाशीं नाहीं, असें टीकाकार सांगतात. संधिसाधूपणा किंवा नजीकचे हितसंबंध ह्या अर्थानें श्री. नेहरूंपाशीं वास्तवता नसली तर तें बरें झालें असेंच म्हटलें पाहिजे. नेहरूंचीच दृष्टि इतिहासपूत आहे. कारण संधिसाधुपणा आणि नजीकच्या हितसंबंधांचा विचार ह्यांमधून निर्माण झालेल्या युद्धांनीं इतिहास बरबटला आहे. ह्यांनींच आंतरराष्ट्रीय राजकारण अस्थिर केलें, आंतरराष्ट्रीय राजकारणाला दादागिरीचें आणि कांहीं वेळां नीचपणाचें स्वरूप आणून दिलें. नेहरू असल्या गोष्टींना थारा देत नाहींत, ह्यांत केवळ त्यांचा मोठेपणा नसून ती इतिहासाची शिकवण आहे, असें समजावें. भारतावरील आक्रमणाच्या बाबतींतहि नेहरूंनीं तथाकथित वास्तववाद्यांना उत्तर दिलें आहे. ता. ६ डिसेंबरला त्यांनीं पार्लमेंटमध्यें उद्गार काढले:

"People seem to imagine that defence consists of a larger number of military men marching to and fro with loaded guns. It is true that defence consists of a large army of men and arms. It is also true that defence does not consist of only this, but it consists of many other things

as well. Defence consists of defence forces, of the industrial potential of the country, of the moral strength of the country, and consists of a large number of many other factors like the economic stability of the country. It also consists, to a large extent, of the morale of the people, and the determination that they would not surrender, whatever happens."—देशांतील लोकसत्ता बलवान् करणें लोकशाही वाढीला लावणें हेंच संरक्षणाचें, शस्त्र-सामर्थ्याबरोबरचें, अमोघ शस्त्र होय.

डॉ. लोहिया यांनीं हिन्दी समाजवादी पक्षाच्या मद्रास परिषदेंत 'तिसऱ्या तळा' (Third Camp)-ची योजना मांडली. ॲटलांटिक (किंवा आंग्ल-अमेरिकेचा) तळ आणि सोवियत (किंवा साम्यवादी) तळ असे दोन तळ सध्यां दिसतात. ह्या दोन्ही तळांच्या राष्ट्रांत हिंसक शक्ति हीच बलवान् बनली आहे. ध्येय, विवेक यांना तेथें थाराच नाहीं. 'तिसऱ्या तळां'त समाजवादी, नव्यानें स्वातंत्र्य मिळालेले समाज, साम्राज्यवादाचे विरोधक आणि प्रगति व जागतिक सरकार यांचा पुरस्कार करणारे उदारमतवादी ह्यांचा अंतर्भाव होतो. जनतेची शक्ति हेंच 'तिसऱ्या तळा'चें सामर्थ्य. ही शक्ति घेऊन कांहीं सरकारें उभीं राहातात आणि त्यांचा 'तिसरा तळ' बनतो. ह्या सरकारांमध्यें आशिया आणि द० अमेरिकेंतील नवजात राज्यांचा, भारताचा, पाकिस्तानचा, इराणचा आणि इस्राईल राष्ट्राचा डॉ. लोहियांनीं उल्लेख केला आहे. ह्या 'तिसऱ्या तळा'चा दोष असा कीं, त्याची दुसऱ्या दोन तळांमधील तटस्थता निष्क्रिय आहे. आंतरराष्ट्रीय विग्रह निर्माण झाल्यावर मग 'तिसरा तळ' हस्तक्षेप करायला पुढें येतो. विग्रह घडत असतांना तो बाजूला राहतो आणि विग्रह घडून आल्यावर तो पुढें सरसावतो. खेळ सुरू झाल्यावर मग तो न्यायाधीशाची भूमिका घेतो. 'तिसऱ्या तळा'नें न्यायाधीश न होतां आंतरराष्ट्रीय घडामोडींत भाग घेतला पाहिजे. कारण त्यावांचून त्या घडामोडींतून निर्माण होणाऱ्या प्रश्नांवर तो मत देऊं शकणार नाहीं. सध्यां 'तिसऱ्या तळा'ची तटस्थता म्हणजे नुसता राष्ट्रीय स्वार्थ ठरतो. आपला देश युद्धांत पडूं नये एवढेंच पाहिलें जातें. पण जगांत युद्ध निर्माण होऊंच नये अशी व्यवस्था करणें अगदीं वेगळें होय. आपसांत लढणाऱ्या पहिल्या दोन तळांमध्यें 'तिसऱ्या तळा'नें समझोता घडवून आणला पाहिजे. हें 'तिसऱ्या तळा'चें तत्त्व होय.

समाजवाद्यांच्या 'तिसऱ्या तळां'त आणि नेहरूंच्या 'तटस्थते'त काय फरक आहे? 'तटस्थता' निष्क्रिय आहे, तटस्थ राष्ट्रें संयुक्त आघाडी करीत नाहींत, असा आरोप करण्यांत आला आहे. भारताच्या बाबतींत हा आरोप व्यर्थ होय. भारतानें तटस्थतेच्या नांवाखालीं आंतरराष्ट्रीय घडामोडींपासून अलिप्तता ठेवली नाहीं कीं न्यायान्यायाकडे दुर्लक्ष केलें नाहीं. घडामोडी होत असतांनाच त्यांतून विग्रह निर्माण होऊं नयेत, झाल्यास ते नष्ट व्हावेत, ह्यासाठींच प्रयत्न केले. आशियामधील राष्ट्रांची फळी उभी करण्याचा प्रयत्न केला. कोरियाच्या प्रकरणांत आशियांतील तेरा राष्ट्रांचा लाल चीनला खलिता गेला हा त्या प्रयत्नाचेंच एक प्रतीक होय. सामर्थ्याच्या बाबतींत निदान भारत सरकारची तरी भिस्त जनतेच्या बळावरच आहे, असें दिसेल. यावरून समाजवाद्यांचें 'तिसऱ्या तळा'चें तत्त्व नेहरूंच्या 'तटस्थते'हून फक्त नांवानेंच वेगळें आहे असें म्हटलें पाहिजे.

२४-१२-५०

एका जिव्हाळ्याच्या प्रश्नावरील परिसंवाद

राज्यसंस्था आणि धर्म व संस्कृति यांचे संबंध

धर्मातीत राज्य आणि धर्म-संस्कृति यांचे राज्यसंस्थेशीं संबंध या विषयाला आज आपल्या भारताच्या विशिष्ट परिस्थितीच्या संदर्भात विशेष महत्त्व प्राप्त झालें आहे. भारतीय राज्यघटनेप्रमाणें भारतीय राज्याचें धर्मातीत स्वरूप अभिप्रेत व स्पष्ट आहे. तरी पण हिंदुस्थानच्या फाळणीच्या आधींच्या व नंतरच्या कांहीं भीषण घटना, त्यांचे आजहि नागरिकांना भोगावे लागणारे परिणाम आणि पाकिस्तानच्या होऊं घातलेल्या घटनेंतील Islamic State विषयींचीं कलमें व त्यासंबंधीं पाकिस्तानी पुढाऱ्यांच्या अधून-मधून होणाऱ्या घोषणा, यांची प्रतिक्रिया सामान्य नागरिकांवर होणें साहजिक असून, राज्याच्या धर्मातीत स्वरूपाविषयीं स्पष्ट व संथ विचार करणें त्यांना अवघड होऊन बसलें आहे. त्यांत पुन्हां निरनिराळ्या पक्षांच्या जबाबदार पुढाऱ्यांकडून निर्वासितांची पुनःस्थापना, लोकसंख्येची अदलाबदल, हिंदु-कोड-बिल, द्विभार्याप्रतिबंधक कायदा वगैरे विषयांवर जी उलटसुलट चर्चा केली जाते, त्या चर्चेमुळें सामान्य नागरिकांचीं मनें भांबावून जात असल्यास नवल नाहीं. नवीन निवडणुकाहि येत आहेत. अशा वेळीं या विषयासंबंधीं सुबुद्ध नागरिकांनीं आपलीं मतें निश्चित करणें अगत्याचें आहे.

त्या दृष्टीनें, सुबुद्ध वाचकाला या विषयाबंधीं आपले विचार निश्चित करण्यास मदत व्हावी म्हणून, निरनिराळ्या कार्यक्षेत्रांतील विचारवंतांचीं मतें ' नवभारता ' च्या वाचकांना यथावकाश सादर करण्याचा आम्ही प्रयत्न करीत आहोंत. त्याचा पाहिला हप्ता म्हणून या विषयासंबंधीं श्री. ना. ग. गोरे व श्री. दि. के. बेडेकर यांचे लेख पुढें दिले आहेत. आमच्या विनंतीला मान देऊन श्री. गोरे व श्री. बेडेकर यांनीं आपलीं मतें लिहून पाठविलीं याबद्दल आम्ही त्यांचे फार आभारी आहोंत.

राज्यसंस्था आणि धर्मसंस्कृति यांचे संबंध या विषयाचा विचार करतांना ज्या कांहीं विशिष्ट मुद्द्यांचा स्पष्ट खुलासा व्हावा असें वाटलें, ते मुद्दे आम्ही प्रश्नरूपानें या लेखकांना कळविले. त्या प्रश्नांच्या स्थूल अनुरोधानें लेखकांनीं आपलीं मतें दिलीं आहेत. लेखांतील मुद्दे स्पष्ट होण्यास वाचकांस या प्रश्नांचा उपयोग होईल, या हेतूनें ते प्रश्नहि पुढें दिले आहेत :

(१) पारमार्थिक धर्मविचार व आचार, सामाजिक आणि प्रापंचिक धर्मविचार आणि आचार आणि यांच्याहून व्यापक अशी परंपरागत संस्कृति यांच्या संबंधानें राज्याचें धोरण काय असावें ? (२) धर्म आणि संस्कृति यांच्या बाबतींत जो समाज बहुजिनसी आहे, त्या समाजाच्या शासनाची जबाबदारी असलेल्या राज्यानें भिन्नभिन्न धर्म आणि संस्कृती यांच्याविषयीं समान व्यवहाराची भूमिका ठेवावी कीं बहुसंख्य जनतेच्या धर्मसंस्कृतीला पोषक व इतरांशीं सहिष्णुतेची भूमिका ठेवावी ? (३) संस्कृति व धर्म यांना समान असलेल्या बाबींचें संरक्षण व वर्धन याची जबाबदारी कोणावर असावी ? त्या त्या धर्म-संस्कृतींच्या समाजावर कीं राज्यसंस्थेवर ? (४) विशिष्ट जमाती किंवा समाजघटक (Communities) यांच्या परंपरागत रूढी आणि प्रापंचिक नियम यांत होणाऱ्या बदलांना राज्यानें कायदे करून साहाय्य करावें का ? असें साहाय्य केल्यास त्या विशिष्ट समाजाच्या बाबतींत राज्यानें पक्षपात केल्यासारखें होईल काय ? (५) नागरिक धर्म, व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि विश्वबंधुत्व हीं आधुनिक लोकशाहीचीं महान् श्रेयें (Values) आहेत. त्याचा परिपोष करण्याची जबाबदारी जर राज्यानें स्वीकारली आणि शिक्षणसंस्थादि क्षेत्रांत जर ती पार पाडली तर धर्म आणि संस्कृति यांना अभिप्रेत असलेली अशीं आणखी कोणतीं श्रेयें उरलीं कीं ज्यांच्याकडे राज्यानें लक्ष न दिल्यामुळें समाजाचें नुकसान होईल ? — का. सं.





१ आजची युगप्रेरणा

श्री. ना. ग. गोरे

जे मुद्दे आपण उपस्थित केलेले आहेत, ते अत्यंत महत्त्वाचे असून त्यांच्याविषयीं लिहावयाचें तर खूपच विचारांतीं लिहावयास हवें. पण तेवढें स्वास्थ्य मला नाहीं हें एक आणि एवढ्या मूलगामी प्रश्नासंबंधीं अधिकारानें लिहिण्याचा अधिकारहि मला नाहीं. परंतु ग्रंथांचें सान्निध्य व वेळेचें स्वास्थ्य मला नसलें तरी मला एक मोठी अनुकूलता आहे. ती अशी कीं, मला जनमनाचें सान्निध्य इतर अनेकांहून अधिक लाभत आलेलें आहे आणि समाजाची गतिमत्ताहि मी प्रत्यक्ष प्रवाहांत उभा राहून अनुभवीत आहें. ही सामग्री सुद्धां अगदींच किरकोळ म्हणतां यावयाची नाहीं. म्हणून तिच्या आधारें कांहीं विचार मांडतां येतात का पाहूं.

भारतांतील प्रश्नांचा विचार करतांना प्रत्येक बाबतींत आपण पाकिस्तानचा विचार करण्याचें कारण नाहीं. अवमूल्यनाचा प्रश्न असो, हिंदु नवस्मृतींचा ('कोडा'चा) प्रश्न निघो, धर्मातीत राज्याचा मुद्दा उपस्थित होवो, दर वेळीं पाकिस्तानशीं तुलना कशासाठीं? कांहीं बाबतींत शेजारी राष्ट्र म्हणून आपणाला आपलें धोरण ठरवितांना पाकिस्तानच्या हालचालींचा विचार कर्तव्य ठरेल; परंतु भारताची सामाजिक पुनर्घटना करतांना आपल्या देशांतील नेत्यांनीं अधिक व्यापकपणें विचार करावा, असें मला वाटतें. मग तिकडे पाकिस्तान कांहींहि करो वा न करो. हिंदुमुसलमानांतील परंपरागत घर्षणामुळें आपल्या विचारांना हा जो कल आलेला आहे, तो विसरून भारताची पुनर्घटना करतांना आपण आपल्या योजना आंखल्या पाहिजेत.

आजची युगप्रेरणा आर्थिक पुनर्घटनेची आहे. भांडवलशाही नष्ट करणें, हें तिचें उद्दिष्ट आहे. हें उद्दिष्ट साध्य करतांना लोकशाहीचें हत्यार उपयोगी पडलें तर ठीकच. नाहींपेक्षां हुकुमशाहीचा धोका पत्करूनहि तें उद्दिष्ट साध्य करण्याचा प्रयत्न लोक करतील. ही प्रक्रिया आणि सरंजामशाहीचा पाडाव होत असतां घडलेली प्रक्रिया यांत खूप साम्य असल्याचें दिसून येईल. इंग्लंडमध्यें सरंजामशाहीचा पाडाव होऊन धनिकप्रधान खरी परंतु लोकशाही आली. पण जपानमध्यें सरंजामशाहीचा पाडाव झाल्यावर जी राजवट आली, तींत लोकशाहीचा अंश फारच थोडा होता–जवळजवळ नव्हताच. त्याचप्रमाणें आज इंग्लंडांत धनिकशाहीचा क्रमाक्रमानें ग्रास होत असून समाजवाद येत आहे; पण तेथें हुकुमशाही आलेली नाहीं. स्वीडन आणि डेन्मार्कमध्यें राष्ट्राच्या आर्थिक व्यवहारापैकीं किती तरी हिस्सा सहकारी संघांच्या हातीं पडलेला आहे. पण तेथेंहि हुकुमशाहीचा प्रादुर्भाव झालेला नाहीं. याच्या उलट रशिया-चीन व रशियाचीं कक्षा-राष्ट्रें यांच्यांत भांडवलशाही व सरंजामशाही एकदमच संपुष्टांत आलेली असली, तरी तेथें हुकुमशाही स्थापन झालेली आहे.

भारताला, १८ व्या व १९ व्या शतकामध्यें जगांतल्या निरनिराळ्या राष्ट्रांमध्यें घडून आलेली आणि २० व्या शतकामध्यें मध्ययुरोपापासून चीनच्या पूर्व किनाऱ्यापर्यंत युरोप व आशिया खंडांतील अफाट व सलग अशा भूप्रदेशांत घडून आलेली अथवा येत असलेली आर्थिक समाजक्रान्ति घडवून आणण्याचें, दुहेरी कार्य करावयाचें आहे. भारतामधील आजचें अत्यंत निकडीचें कार्य हें आहे. आणि तें जोंपर्यंत झालेलें नाहीं, तोपर्यंत भारतीय समाजांत स्थैर्य, व शिस्त अथवा समाधान यांपैकीं कोणतीहि गोष्ट शक्य होणार नाहीं, असें मला वाटतें.

हीं सामाजिक व आर्थिक परिवर्तनें घडवून आणण्याच्या कामीं हिंदुधर्म अथवा हिंदुसंस्कृति यांचा कांहींहि उपयोग होणार नाहीं. कारण हिंदुधर्म हा दख्खनच्या दगडाप्रमाणें प्रस्तरीभूत झालेला आहे. त्यांत आतां कांहीं प्रसरणशीलता अथवा सृजनशीलता उरलेली आहे ही कल्पना मला





अनुक्रमणिका

पटत नाहीं. हिंदुधर्मालाच काय पण इस्लामी व ख्रिस्ती धर्मालाहि हीच शिलावस्था प्राप्त झालेली आहे. आधुनिक जीवनाशीं संपूर्णपणें फारकत झालेलीं तीच तींच सूत्रें रटीत बसण्याव्यतिरिक्त हे धर्म कांहीं सुद्धां करूं शकणार नाहीत. अमाप जमीन व अज्ञात पंचमहाभूतें यांच्या जमान्यांत निर्माण झालेले हे धर्म आटत चाललेल्या भूमीच्या व ज्ञात होत असलेल्या पंचमहाभूतांच्या युगांत आपलें समाजधारणेचें कार्य बजावण्यास असमर्थ बनावे, ही नवलाची गोष्ट नाहीं.

कोणत्याहि समाजाची संस्कृति हा तिच्या धर्माचा परिमल असतो, असें मला वाटतें. म्हणजे एक एक धर्म हा एक एक तांदुळाचा दाणा आहे असें मानलें तर, त्या त्या धर्माच्या अनुषंगानें असलेल्या संस्कृती या त्या त्या दाण्याच्या सुवासाप्रमाणें असतात. पण हा दाणाच नासत चालला, कीं त्याच्या सांगातीं त्याची संस्कृति नासत जाणारच. म्हणून आज असें दृश्य दिसत आहे कीं, ख्रिश्चन, इस्लाम व हिंदू हे धर्मच कार्यलोपामुळें जीर्ण झालेलें असल्यामुळें तदनुषंगिक संस्कृतींना सुद्धां जीर्णत्वाची व नासवणीची कुबट घाण मारूं लागलेली आहे. तात्पर्य, धर्मापेक्षाहि सूक्ष्म, तरल व अगोचर असें जें संस्कृति-द्रव्य त्याच्या द्वारां कोसळत्या समाजाला सांवरण्याचें अथवा जमीनदोस्त झालेल्या समाजाला पुनरपि नव्या रूपांत उभें करण्याचें कार्य होणें अशक्य आहे. म्हणून याबाबत शासनसंस्थेला पुढाकार घ्यावा लागणार आहे. हें करीत असतांना ज्या पक्षाच्या हातीं शासनाधिकार असतील त्यानें इतर पक्षांना दडपून टाकून स्वतः सर्वसत्ताधारी बनलें पाहिजे, असा याचा अर्थ करण्याचें कारण नाहीं. माझ्या म्हणण्याचा आशय असा कीं, सबंध भारतामध्यें सामाजिक मन्वंतराचें जें कार्य करावयाचें आहे, तें इतकें व्यापक व बिकट आहे कीं, शासनसत्तेच्या पुढाकारावांचून व सक्रिय साहाय्यावांचून तें निपटणें कोणालाहि शक्य होणार नाहीं.

आजची परिस्थिति दुःखद आहे; पण ती दुस्तर आहे असें मानण्याचें कारण नाहीं. परिस्थितीचें स्वरूप आहे त्यापेक्षां वाढवून तिचा बागुलबुवा मुद्दाम फुगवून दाखविण्यांत सत्ताधाऱ्यांचा किंवा अन्य कोणाचा स्वार्थ तर नाहीं ना, अशीहि शंका मला वाटतें. औरंगजेबाचें मोंगली साम्राज्य गडगडल्यावर मराठी शासन समर्थपणें उभें राहीपर्यंत असाच कालवा माजलेला होता. उपरान्त मराठशाही तिच्या शाखोपशाखांसह खालीं कोसळून इंग्रजी अंमल सुरळीत चालतां होईपर्यंत अशीच खळबळ व खळखळ चालली होती. आजचें गढूळ वातावरणहि अमळ वेळ मिळाल्यास निवळेल. पण त्याला दोन अटी आहेत : पहिली अट अशी कीं, राज्यकर्त्यांना देशाचें तारूं कोठें न्यावयाचें, त्याची निश्चित दिशा ठाऊक हवी. आणि दुसरी अट अशी कीं, आंतरराष्ट्रीय जगांत लवकरच जोळ होण्याचीं चिन्हें स्पष्ट दिसत असल्यामुळें तें त्वरेनें हाकारून बरळ्यासाठीं बंदरांत नेऊन उभें करावयास हवें.

स्वातंत्र्योत्तर कालांत कोणते प्रश्न निकडीचे बनतील, त्याची बरीच यथार्थ कल्पना गांधीजींना आलेली होती, हें १९४२ चें आंदोलन सुरू करण्यापूर्वी लुई फिशरांशीं त्यांची जी चर्चा झाली, तिच्यांतील विधानावरून आणि डॉ. सुशीला नय्यरांनीं जी 'जेल-डायरी' प्रसिद्ध केलेली आहे, तींत उल्लेखिलेल्या—गांधीजींनीं प्यारेलालच्या प्रश्नांना दिलेल्या—उत्तरावरून स्पष्ट दिसतें. जमिनीचें बहुतांशीं मोबदल्याविना वाटप आणि भांडवलशाहीचें उच्चाटन न झालें तर, कॉंग्रेस ही 'धनिकशाहीच्या हितसंबंधाचें रक्षण करणारी बंदुक ठरेल' हें त्यांना उमजलें होतें. जमीन, उद्योगधंदे व संचितधन यांची जी विद्यमान शक्ति आहे तिचा शोषणरहित व निःशेष वापर, तदुत्पादित वस्तूंची न्याय्य वांटणी व वाढाव्यांतून आणि सत्तीच्या बचतींतून नव्या उद्योगांचा विस्तार—या खंबीर भूमिकेवरून भारताची उभारणी सुरू झाली पाहिजे. आणि त्याच्या आड येणारे सर्व हित-संबंध किती जरी जुने व परंपरामान्य असले तरी ते नष्ट केले पाहिजेत. या दृष्टीनें पाहिलें तर, सध्याची राज्यघटना शासनसंस्थेचे हातपाय बांधून टाकणारी आहे.

भारतांतील समाज जातिविहीन बनविणें आणि भारताची लोकसंख्या मर्यादेंत ठेवणें हीं वरील कार्यांच्या इतकींच महत्त्वाचीं अन्य कार्यें आहेत. खरें पाहतां भारतांतील जातिव्यवस्था अगदीं खिळखिळी





झालेली आहे. जातिव्यवस्था ही समाजधारणेसाठीं आवश्यक आहे या खात्रीचा जनमनांतील पीळ आतां उकलून गेलेला असून, ती टिकून आहे ती अडमुठ्या अभिमानाच्या एकमेव तंतूवर. राष्ट्राच्या प्राथमिक शिक्षणापासूनच्या सर्व व्यवहारांतून जातिविषयक उल्लेख कटाक्षानें टाळले गेले आणि तद्विरुद्ध भूमिका निश्चयपूर्वक जनतेंत प्रचारित केली गेली तर, पुढील दहा-पंधरा वर्षांत भारताच्या समाजभूमींत फार खोलवर गेलेली ही मुळी नष्ट झालेली दिसेल. त्याच-प्रमाणें विवाह, वारसा इत्यादि ऐहिक परगण्यांत शिरून ज्या निरनिराळ्या धर्मांनीं सीमोल्लंघन केलेलें आहे, तेथून त्यांना पिटाळून लावून भारतांतील व्यक्तिमात्रांना लागू पडणारे कायदे शासनसत्तेनें करावे–मग ती व्यक्ति हिंदू असो, मुसलमान असो, शीख असो कीं पारशी. अगोदर पारलौकिकाच्या हद्दींत धर्माला पुन्हां रेटल्यावर त्याहि क्षेत्रांत विज्ञानानें त्याच्याशीं झुंज करीत राहिलें पाहिजे. धर्माच्या व संस्कृतीच्या नांवानें जें भाकड रचण्यांत येत असतें, तें केवळ अर्थशून्यच नव्हे तर, भारतीय समाजाचा विच्छेद करणारें आहे. त्यामुळें 'धारणात् धर्मः' ही व्याख्या हास्यास्पद ठरलेली आहे.

'नागरिकधर्म, व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि विश्वबंधुत्व' ही आधुनिक लोकशाहीचीं महान् श्रेयें आहेत असें जें आपण म्हणता, तें मला मान्य आहे. मात्र, मी थोडा फरक करून असें म्हणेन कीं, तीं तर आधुनिक लोकशाहीचीं प्राणभूत व पायाभूत तत्त्वें आहेत. त्यांच्या प्रस्थापनेचें कार्य शासनसंस्थेनें अंगावर घेतलें, कीं धर्माकडे पारलौकिकाच्या विवाद्य प्रतिपादनापलीकडे कोणतेंहि कार्य उरणार नाहीं. अर्थात् संस्कृतीचा सुगंध येत राहीलच; मात्र तो सध्यांच्यापेक्षां निराळा व बहुतांशीं भारतीय वळणाचा व सर्वव्यापी असेल. कारण त्या वेळीं समाजांतल्या कोट्यवधि लोकांना संस्कृतीला पारखें करणारें दारिद्र्य, अज्ञान व तज्जन्य जडता व अभद्रपणा यांपासून लोक मुक्त झालेले असतील. ती संस्कृति निर्भेळ भारतीय असणार नाहीं पण तिचा सुगंध मधुर असेल.

भारतांतील सध्यांची जनता नव्या समाजरचने-साठीं जाणीवपूर्वक आतुर आहे, हें विधान कदाचित् धाडसाचें ठरेल पण ती त्यासाठीं पक्व झालेली आहे, याबद्दल मला शंका नाहीं. जुन्या समाजव्यवस्थेला, परंपरांना, धर्मांना ती चिकटून आहे असें भासतें; याचें कारण, त्या जुन्या चिंध्या टाकून दिल्या तर अगदींच उघड्या अंगानें बसण्याची पाळी येईल ही भीति तिला वाटते म्हणून. जाडीभरडी पण सगळ्या अंगभर पुरतील अशीं नवीन वस्त्रें कोणी घेऊन आलें तर, जनतेकडून त्याचा स्वीकार होईल खास. योगक्षेमाची हमी जें सरकार जनतेला देईल त्याला भारतांतील यच्चयावत् जनतेला सांधून घेऊन नवीन ऐहिक धर्माची दीक्षा देणें अगदीं शक्य आहे.

समाजद्रव्य खदखदत आहे, वाफारत आहे, हें आपण प्रत्यक्ष पाहात आहों. त्यांतून भुरळ पाडणाऱ्या गोड शब्दांचीं दारू काढावयाची, कीं समाजाचा नवा आविष्कार करणारा कायाकल्प सिद्ध करावयाचा, तें आपण एकदां ठरविलें कीं मग राज्यघटना, रूढि आदीकरून गोष्टींना साहजिक उपकरणात्मक किंवा गौण स्थान द्यावें लागेल.

---

२. आधुनिक लोकराज्याचें लक्षण

श्री. वि. के. बेडेकर

फाळणीपूर्वीच्या हिंदुस्थानांतहि हिंदुधर्मीय बहु-संख्य होते आणि आजच्या भारतीय संघराज्यांत तर त्यांचें भक्कमच संख्याधिक्य आहे. तेव्हां भारतीय राज्यसत्तेकडून हिंदुधर्मीय समाजाच्या कांहीं खास अपेक्षा असणें साहजिक आहे. 'आम्ही बहुसंख्य आहोंत म्हणून लोकमतानुवर्तित्वाच्या दृष्टीनेंच आमचें राज्यहि आमच्या आकांक्षांना पोषकच असलें पाहिजे' अशी मागणी हिंदु समाजानें केली

तर त्यांत आश्चर्य नाहीं. या मागणीला येणारी विशेष धार व परधर्मीयांबद्दलच्या अविश्वासानें व संतापानें येणारा कडवटपणाहि आपल्या समाजाला आलेल्या भीषण अनुभवांमुळें सहज समजण्यासारखा आहे. ब्रिटिश राज्यसत्तेनें मुसलमान व ख्रिस्ती समाजांतील धर्मांध वृत्तीचे लाड करून त्या समाजांतल्या स्वार्थी पुढाऱ्यांच्या आक्रमक कारवायांना मुद्दाम उत्तेजन दिलें, ही गोष्ट उघड आहे. त्यामुळें हिंदु समाजामध्यें प्रतिकाराची वृत्ति निर्माण झाली व तिचे भलेबुरे राजकीय पडसाद आपल्या राष्ट्रीय जीवनांत उठत गेले. फाळणीच्या आधीं व नंतर झालेल्या भीषण हत्याकांडांमुळें तर हिंदु समाजाच्या संतापानें तीव्र स्वरूप धारण केलें असून भारतीय राज्याचें धर्मविषयक धोरण हा एक आपल्या सर्वांच्या पुढचा महत्त्वाचा प्रश्न झाला आहे.

या प्रश्नाचें उत्तर देतांना हिंदु बहुजनसमाजाच्या आकांक्षांकडे नीट लक्ष दिलें पाहिजे. हा समाज आर्थिक प्रश्नाकडे आस्थेनें पहात आहे व समाजवादाच्या ध्येयाकडे वळत आहे हें खरें; परंतु समाजवादानेंच धार्मिक आकांक्षांचा प्रश्न सुटेल किंवा नुसता मागें पडेल, असें मानणें चूक आहे. एकधर्मीयत्वाची भावना व एकराष्ट्रीयत्वाची भावना ह्या गोष्टींना नुसतें डावलून चालत नाहीं, ही गोष्ट कोणालाच विसरतां येणार नाहीं. किंबहुना, धर्म आणि राष्ट्र यांचा शान्तपणें, वस्तुनिष्ठ रीतीनें आणि लोकहिताच्या बुद्धीनें विचार करणें, हेंच प्रत्येक राष्ट्रवाद्याचें व समाजवाद्याचेंहि कर्तव्य आहे. आजच्या भारतीय जीवनाच्या परिस्थितींत तर अशा विचाराची फारच निकड व गरज आहे.

बहुसंख्य हिंदु समाजाचें प्रातिनिधिक राज्य धर्माच्या बाबतींत क्रियाशील असावें कीं निव्वळ संरक्षक व तटस्थ असावें, हा प्रश्न आज वेगवेगळ्या स्वरूपांत लोकांच्या चर्चेत येत आहे. याचें उत्तर देण्यासाठीं राज्याचें प्रयोजन व कार्य कोणतें, हें ठरवावें लागेल. तें ठरविणें अवघड नाहीं. कारण राज्य हें केवळ समाजाच्या आणि व्यक्तींच्या ऐहिकापुरतें हित पाहाणारी आणि प्रचलित हितसंबंध राखणारी संस्था आहे, हें सर्वमान्य होण्यासारखें तत्त्व आहे. प्राचीन भारतीय व इतर प्राचीन संस्कृतीमध्येंहि राजाकडे एवढेंच कार्य होतें. व्यक्तींच्या पारलौकिक श्रेयांची काळजी वाहण्याचें काम समाजांतल्या अध्यात्मवाद्यांचें, संतांचें व उपदेशकांचें होतें.— राजसत्तेकडे हें काम कोणीं कधींहि दिलेलें नव्हतें. चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेसारखी व्यवस्था रूढ होती. म्हणून तिचें रक्षण करण्याचें कर्तव्य पार पाडतांना अध्यात्मसाधन करणाऱ्या शंबूकाचा रामचंद्रांनीं शिरश्छेद केला, यावरूनहि हेंच स्पष्ट होतें. प्राचीन राज्य हें रूढ अर्थानें समाजधारणा करी. परंतु पारलौकिकाच्या बाबतींत तटस्थ राही. या तटस्थतेमुळेंच प्राचीन भारतांत, मिस्र देशांत, रोममध्यें व इतरत्रहि आपल्याला असें आढळतें कीं, राजसत्तेनें अमुक धर्माचा पक्ष घेऊन इतर पंथीयांचा छळ तर केला नाहींच, उलट त्यांना राजाश्रयहि दिला. प्राचीन मानवी संस्कृतींमधील ही धार्मिक उदारता प्रथम ख्रिस्ती व नंतर महंमदी धर्मीयांच्या नव्या राज्यप्रसाराच्या काळांत लोप पावली. परंतु, आधुनिक युरोपच्या भांडवलदारी संस्कृतीच्या प्राथमिक काळांत पुन्हां राजसत्तेला धर्मविषयक तटस्थता लाभली व ' धर्मातीत ' राज्य हेंच आधुनिक लोकराज्यांचें लक्षण ठरलें.

धर्मातीतपणा, म्हणजे प्रजेमधील सर्व धर्मपंथीयांबद्दल समानतेची भूमिका, हें आधुनिक लोकराज्याचें लक्षण मार्क्सवाद्यांनींहि मान्य केलें आणि तत्त्वतः धर्मविरोधी असूनहि राज्यव्यवहारांत कटाक्षानें धर्माबद्दल तटस्थ राहण्याचें धोरण कम्यूनिस्टांनीं प्रत्यक्ष अंमलांत आणल्याचें दृश्य आपल्याला रशियांत व चीनमध्यें दिसत आहे.

प्रत्यक्ष भारतांत आजचें राज्य 'धर्मातीत' आहे व राज्याच्या या स्वरूपाला धर्मनिर्णयमंडळाच्या कट्टर धर्माभिमानी पंडितांनींहि मनापासून मान्यता दिली आहे. यावरून आजच्या राज्याचा ' धर्मातीत 'पणा जसा राष्ट्रवाद्यांना, लोकसत्तावाद्यांना आणि मार्क्सवाद्यांना इष्ट वाटतो तसाच तो धर्माभिमानी हिंदु शास्त्री-पंडितांनाहि रास्त वाटतो, हें उघड आहे.

असें असून या ' धर्मातीत ' राज्यावर जे आक्षेप घेण्यांत येतात ते कशामुळें, हें थोडक्यांत पाहिलें पाहिजे. ह्या आक्षेपांपैकीं दोनच आक्षेप येथें विचारांत घेऊं :





(१) पहिला आक्षेप असा कीं, या निधर्मी राज्यानें केवळ एकाच (हिंदु) जमातीवर द्विभार्या-प्रतिबंधासारखे कायदे लादावे काय ?

अर्थात्, वरवर पाहातां हा ' धार्मिक ' बाबतींत हस्तक्षेप वाटतो. पण तो पारलौकिकाच्या बाबतींत नसल्यानें वस्तुतः केवळ रूढ समाजव्यवस्थेंत केलेला हस्तक्षेप आहे. असा हस्तक्षेप हिंदुसमाजांतील प्रबळ लोकमताच्या आग्रहामुळें केला जातो, हें लक्षांत घेतलें म्हणजे याचा उलगडा होतो. हिंदुसमाजांतील अत्यल्प लोकमताच्या दृष्टीनें अनेकभार्याविवाह, विधवाविवाहप्रतिबंध, अस्पृश्य समाजाची नाडवणूक, सती व बालविवाह—ह्या साऱ्या गोष्टी इष्ट असतील व त्या गोष्टींचें मंडन करीत राहाण्याचा कोणाहि व्यक्तीला हक्क आहे; परंतु या व्यक्तींच्या मताची शिरजोरी साऱ्या हिंदुसमाजाला नकोशी झालेली आढळतांच प्रबळ लोकमताला कायद्याचें स्वरूप देणें एवढें कार्य राज्यसत्तेनेंच केलें पाहिजे व तें धर्मातीत राहूनहि केलें पाहिजे. याचाच पर्याय असा कीं, ज्या धर्मपंथीयांत असें प्रबल लोकमत तयार नसेल त्या समाजावरहि अशा पुरोगामी कायद्यांची सक्ति राज्याला करतां येणार नाहीं.

या बाबतींत एक गोष्ट खरी कीं, भारतांतील मुसलमान जमातींत असें पुरोगामी लोकमत प्रबल होण्याच्या क्रमांत ब्रिटिशांनीं आपल्या भेदनीती-साठीं अडसर घालून ठेवले आहेत व ते काढण्याचें काम निकडीचें आहे. पण तें काढण्यासाठीं सक्तीचा मार्ग वापरला तर ते अडसर भक्कमच होतील. उलट लोकशिक्षणाचा मार्ग स्वीकारला तर हिंदु समाजाच्या उदाहरणानें ते अडसर काढण्याचें मुसलमान समाज-सुधारकांचें काम सोपें होईल.

(२) दुसरा आक्षेप असा आहे कीं, 'धर्मातीत'-पणामुळेंच हिंदुव्यतिरिक्त, विशेषतः मुसलमान, समाजाच्या बाबतींत लाडाचें धोरण ठेवण्याची चूक या राज्याकडून होते. असा पक्षपात ब्रिटिशांनीं आपल्या चाणक्यनीतीसाठीं केला, पण तो आज चालू ठेवण्यासाठीं गरज उरलेली नाहीं व तसा आजच्या राज्यांत होत आहे असेंहि नाहीं. असा पक्षपात होऊं नये यासाठीं हिंदु समाजानें जागरूक राहावें परंतु त्यासाठीं ' धर्मातीत ' राज्याचें ध्येयच झुगारून द्यावें, हें म्हणणें आततायीपणाचें होईल.

हिंदु धर्म व संस्कृति यांच्या प्राचीन व गौरव-शाली परंपरेंत उदारतेचें जें थोर व उदात्त तत्त्व आहे, तें आजच्या राज्यसंस्थेच्या हातून अंमलांत यावयाचें असल तर, भारताचें राज्य—मग तें आजचें असो कीं उद्यांचें मार्क्सवाद्यांचें किंवा समाजवाद्यांचें असो—धर्मातीतच असलें पाहिजे. विश्वबंधुत्व, शान्तता व समता यांचा पुरस्कार असें राज्यच करूं शकेल. उलट, आपल्या संस्कृतींतहि अस्पृश्यतेसारख्या ज्या अमानुष परंपरा हजारों वर्षें टिकल्या त्यांचें लोण जर वेगळ्या स्वरूपांत आजच्या जीवनांत आणावयाचें असेल, तर मग भारताचें राज्य हें ' हिंदुत्वनिष्ठ ' करून विश्वविजयाच्या महत्त्वाकांक्षेचे ध्वज फडकावितां येतील ! या दोन मार्गांपैकीं श्रेयस्कर व लोककल्याणकारक मार्ग कोणता हें सांगावयास हवें काय ? ' धर्मातीत ' राज्याचा मार्गच भारतांतील व बाहेरील जगाच्या नागरिकांच्या चिरकालीन उन्नतीचा मार्ग आहे व आजच्या विपरीत व भीषण परिस्थितींतहि तो योग्य मार्ग आहे, असा निर्णय आपण सर्वांनीं आज घ्यावयास हवा.

हिंदु : व्याख्या व निरुक्ति

यो वर्णाश्रमनिष्ठावान् गोभक्तः श्रुतिमातृकः । मूर्तिं च नावजानाति सर्वधर्मसमादरः ॥
उत्प्रेक्षते पुनर्जन्म तस्मान्मोक्षणमीहते । भूतानुकूल्यं भजते स वै हिंदुरिति स्मृतः ॥

हिंसया दूयते चित्तं तेन हिंदुरितीरितः ।

—आचार्य विनोबा, ' सर्वोदय ' (जानेवारी १९५१) वरून





सौ. मुक्ताबाई दीक्षित

विवाह हा एक 'जुगार' आहे!

[1]नाटक व लोकाग्रह यांचा फार जवळचा संबंध असावा! पूर्वींच्या, नाटकमंडळ्या खास लोकाग्रहास्तव आपले एखाद्या गांवचे मुक्काम वाढवीत. श्री. अत्र्यांसारख्या 'उंच' दर्जाच्या साहित्यिकांनींहि, आपणाला कोणी तरी 'नाटककार' बनविल्याचें, सांगितलें आहे; मग माझ्यासारख्या, रंगभूमीचा फक्त प्रेक्षक या नात्यानेंच परिचय असलेल्या 'बाईमाणसा'ला नाट्यलेखनाला प्रवृत्त होण्यापूर्वीं कोणाच्या तरी आग्रहाची, उत्तेजनाची जरूर वाटल्यास आश्चर्य नाहीं. तो आग्रह मला महाराष्ट्राचे नाट्यमहर्षि श्री. अण्णासाहेब कारखानीस यांनीं केला नसता व श्री. केशवराव भोळे यांनीं त्याला हातभार लावला नसता तर, माझें लेखन नाट्याइतका पल्ला गांठूं शकलें नसतें. त्याचप्रमाणें, सुप्रसिद्ध कर्नाटककवि प्रा. द. रा. बेंद्रे यांचें वारंवार उत्तेजन नसतें तर, मला इतका धीरहि वाटला नसता.

अर्थात् विषयाची निवड, कथानक यांची जबाबदारी माझ्यावरच. नाटकाचें कथानक, १९४६ सालांतील सवतबंदीचा कायदा महिना-पंधरा दिवसावर आला असतांनाचें आहे. आज तो कायदा मुंबई-प्रांतापुरता जारी होऊनहि तीन वर्षें झालीं. या दृष्टीनें तो विषय—सपत्नीकाचें लग्न हाच ह्या नाटकाचा विषय आहे, असें मानल्यास तो—जुना, शिळा अतएव नाटकास अपात्र असेंहि कांहीं मंडळींना वाटूं शकेल. माझी त्या घटनेकडे पाहण्याची भूमिकाच वेगळी आहे. तो प्रश्न सोडविण्याकरितां सरकारला कायद्याची जरूरी वाटली, मानवतेच्या भूमिकेवरून तो प्रश्न सुटूं शकला नाहीं, यावरूनच तो प्रश्न लेखनविषय ठरण्याची शक्यता मला वाटली.

---

१ प्रस्तुत लख हा सौ. मुक्ताबाई दीक्षित यांनीं आपल्या 'जुगार' या नाटकाला लिहिलेल्या प्रास्ताविक निवेदनांतील उद्धृत केलेला भाग आहे. सौ. मुक्ताबाई दीक्षित यांचें 'जुगार' हें नाटक येत्या महिन्यांत लवकरच पुस्तकरूपानें प्रकाशित होणार आहे.—'जुगार' हें नाटक अजून पुस्तकरूपानें प्रकाशित होणार असलें, तरी अप्रकाशित स्वरूपांत 'जुगार' या नाटकाचा परिचय बऱ्याचशा वाचकांना झाला असेल. १५ ऑगस्ट १९५० ला 'जुगार' या नाटकाचा रंगभूमीवर प्रथमप्रयोग पुणें येथें झाला. व त्यानंतर पुणें—मुंबई मिळून या नाटकाचे ९ प्रयोग झाले. श्री. केशवराव दाते यांच्या दिग्दर्शनाखालीं हौशी नटवर्गानें बसविलेल्या या नाटकाचे प्रयोग यशस्वी झाले. या प्रयोगांचें समीक्षण त्या वेळीं वृत्तसाहित्यांतून आलें असून त्यामधून अनेक तज्ज्ञ रसिक लेखकांनीं 'जुगार' नाटकांतील नाट्यकलेचें, नाट्यतंत्राचें आणि प्रयोगकौशल्याचें चिकित्सापूर्वक कौतुक केलेलें एतत्परिचित वाचकांना आठवत असेलच.—प्रस्तुत लेखांत हें नाटक लिहिण्यामागील आपली भूमिका काय आहे, याचें सौ. दीक्षित यांनीं केलेलें दिग्दर्शन वाचकांना निःसंशय अर्थपूर्ण व उद्बोधक वाटेल. 'नवभारत'ला आपल्या निवेदनांतील हा भाग दिल्याबद्दल आम्ही सौ. मुक्ताबाईंचे फार ऋणी आहोंत. या लेखाची पार्श्वभूमि विशद व्हावी, या हेतूनें या लेखाच्या शेवटीं 'जुगार' नाटकाचें थोडक्यांत कथानक दिलें आहे. —का. संपादक





तरीहि, त्या कथानकाची निवड करतांना तें एक ताजें अद्ययावत् आकर्षक असलेलें कथानक आहे, अशी कल्पना मीं केलीच नव्हती. तर, मला जो एक विषय अंतिम महत्त्वाचा म्हणून आवडला, त्या विषयाचें सामाजिक व्यवहारांतील एक उदाहरण म्हणून तें कथानक मीं निवडलें. तो विषय म्हणजे 'एकाच्या दुःखांतून दुसऱ्याच्या सुखनिर्मितीची अशक्यता' हा होय. ओघानेंच मनुष्याचे सुख-निर्मितीचे विविध मार्ग कोणते हा प्रश्न आला. आणि त्याचें एक उत्तर मला 'विवाह' या शब्दांत सांपडलें. सुखनिर्मितीच्या मार्गांतील विवाह हा अत्यंत महत्त्वाचा, मनुष्याच्या भावजीवनाशीं एक-रूप झालेला असा मार्ग आहे म्हणून, आणि विवाहाच्या एका प्रकाराचें कथानक म्हणून 'विवाह' हाहि ह्या नाटकांतील एक महत्त्वाचा विषय आपोआप ठरला.

पण विवाह हा तरी मनुष्याचा हमखास सुखाचा मार्ग आहे का? नाहीं. रूढ मार्गानें केलेला विवाह नसेल तर, प्रीतिविवाह तरी? त्याहून नाहीं. अतिप्रीतिविवाह (सपत्नीकाचा प्रेमाखातर विवाह)? सुतराम् नाहीं. कारण त्या सुखाचा पायाच दुसऱ्याची दुःखनिर्मिति हा आहे. मनाच्या सुसंस्कृततेची पातळी जितकी उंच, तितका या विवाहांत सुखाचा संभव कमी! दुःखशोक हीं तर जगांत सर्वांच्याच मागें लागलीं आहेत. पण आपण एक शापित व्यक्ति आहोंत, कोणाचे तरी तळतळाट आपल्याला भोंवताहेत या कल्पनेंतून कोणाचीच—निदान हिंदु—मनाची सुटका होणें कठिण! प्रस्तुत 'जुगार' नाटकांतील स्वतः निरपराध असलेल्या इंदिराबाई हीच कल्पना बोलून दाखवतात. पण इंदिराबाई आपल्या विवाहाचें वैफल्य बोलून तरी दाखवूं शकतात. इतरांना तीहि चोरी!

मग विवाहसौख्याचा हमखास मार्ग तरी कोणता? असा मार्ग अस्तित्वांत असल्याचा, निदान आज तरी कोणाला भरंवसा वाटत असतांना दिसत नाहीं. विवाह निश्चितपणें सुखी करण्याची बल्ली निदान अजून तरी कोणाला गवसलेली नाहीं. भाविष्यकालांत उभे असतात तोंपर्यंत सर्वच विवाह सुखाचे वाटतात! कोरेपणांत सर्वच वस्त्रांचे विविध रंग सुंदर दिसतात. पण पाण्यांत घातल्यावर विटतात, कळाहीन होतात! त्या दिव्यांतून टिकूं शकणारें वस्त्र सांपडणें जितकें कठिण, तितकेंच लग्नाच्या दिव्यांतून वांचणारें प्रेम, अतएव सौख्यपूर्ण वैवाहिक जीवन कठिण. रूढिमार्गानें जीवन सुखमय होत नाहीं असें पाहून आम्हीं प्रीतीविवाहाचा जणूं काय तोडगा शोधून काढला. पण त्यानेंहि दगा दिला! या सर्वांचा आमच्या लग्नसंस्थेबद्दलच्या आदरावर प्रतिकूल परिणाम झाला आहे. आम्हांला विवाह ही एक निर्दय, प्रेमभावनेचा अंत पाहणारी घटना वाटूं लागली आहे. (भर्तृहरीच्या तरल भावनेला सात शल्यें बोचलीं, तसे विवाह-सुखाचे मावळत जाणारे रंग कां बोंचलें नाहींत कोण जाणे!) त्या घटनेंततून तावूनसुलाखून प्रेम वांचूं शकलें तर त्या सुखाला सीमा नाहीं. तरी पण तोहि 'जुगार' च; फक्त, जिंकलेला! अर्थात्, त्याचेंहि कर्तृत्व जुगाऱ्याकडे नाहीं.

यावर तोडगा शोधण्याचे कायदेपंडितांचे प्रयत्न सफळ होतांना दिसत नाहींत. समाजशास्त्रांचेहि दिसत नाहींत. उलट विवाहविषयक चळवळी व प्रयोग आणि सुखी विवाह यांचें प्रमाण इतकें व्यस्त दिसतें कीं, शेवटीं हताश होऊन आम्हीं त्या घटनेला एक दैवाधीन गोष्ट म्हणतों, 'जुगार' म्हणतों!

ही स्थिति स्पृहणीय खास नाहीं. स्त्री-पुरुषांचें साहचर्य हा जर विश्वाच्या योजनेंतला महत्त्वाचा घटक असेल तर त्या योजनेंत सुखमय साहचर्याचे मार्गहि अस्तित्वांत असले पाहिजेत. आम्हांला ते सांपडत नाहींत. सुखमय वैवाहिक जीवन या कल्पने-वरचा इंदिराबाईचा विश्वासच उडाला आहे. बाबासाहेबांच्या सहवासांत न उडाला तरच नवल! लग्न हें त्यांना एक विचित्र कोडें वाटतें! त्यांचा स्वतःचा अनुभव तोच, सवतीचा तोच, त्यांच्या मुलीचा तोच. त्यांच्या सुप्त मनाला बेबीच्या विवाहसौख्याची सुद्धां धास्ती वाटत असली पाहिजे! एका प्रेमळ मातेचा सुखमय साहचर्यावरचा भरंवसाच उडावा ही खरोखर अतिशय दुःखदायक घटना आहे!

पण उषेचें लग्न? तिच्या बाबतींत मात्र इंदिरा-बाईना सुखाचा संभवच दिसत नाहीं. एकाच क्षणाला एकीच्या-त्याही खोट्याच अशा-सुखाचा





विवाह हा एक ' जुगार ' आहे !

जन्म व दुसरीच्या सुखाचा मृत्यु—या दोन्ही गोष्टी ज्या एका घटनेमुळे प्रकर्षानें प्रत्ययाला येतात, अशी घटना म्हणजे सपत्नीकाचा विवाह (अर्थात् अपवाद जमेला धरून). आणि म्हणून माझ्या विषयाचें विशदीकरण करणारें प्रस्तुत नाटकांतील सपत्नीकाच्या विवाहाचें ' कथानक '. असा हा विषय व कथानक, यांचा अन्योन्यसंबंध, निदान माझ्या दृष्टीनें तरी, आहे.

यावर दुसरा प्रश्न असा निघतो कीं, मग उषा ही बाबासाहेबांची मुलगी कां ? सपत्नी-विवाहाच्या कथानकाला या घटनेची जरूर आहे काय ? याचें उत्तर असें कीं, 'विषयाच्या' दृष्टीनें तशी जरूर नाही. पण नाट्याच्या दृष्टीनें आहे. उषा ही तिऱ्हाइताची मुलगी असती तर तिसऱ्या अंकांतला नाट्यपूर्ण प्रसंग निर्माण झाला नसता, बाबासाहेबांच्या स्वभाव-चित्रणाला पार्श्वभूमि मिळाली नसती. उषा ही बाबासाहेबांची मुलगी असल्यामुळें जर लग्न मोडलें असतें तर, माझ्या विषयाला धोका पोंचला असतां. पण तिचें लग्न ज्या अर्थी दुसऱ्याच कारणानें—इंदिराबाईंची जीवनकथा ऐकून जीवितांतील एक सत्य कळून—मोडलें त्या अर्थी ती अक्काची बहीण असण्याला प्रत्यवाय नाहीं. उषा सावत्र मुलगी नसती तरी इंदिराबाईंच्या जीवनांतले सुखदुःखानुभव तेच राहिले असते. उषा वसंताशीं लग्न न करतां नुसतीच ' सहचरी ' म्हणून राहिली असती तरीहि तेच राहिले असते. उषा मेहुण्याशीं लग्नाला तयार झाली म्हणून लग्न हा ' जुगार ' ठरला, असाहि भाग नाहीं. उलट, त्या लग्नांतून—प्रेम जमेस धरूनसुद्धां—दुःखनिर्मितीचाच संभव जास्त आहे, अशी इंदिराबाईंची जीवनकथा ऐकून तिची खात्री पटली. वैवाहिक जीवनाचा अनुभव घेतलेल्या इंदिराबाई ' प्रचीतीचें बोलणें ' बोलल्या. त्या बोलांनीं उषेच्या सद्भावनांचा ठाव पाहिला, तिच्या निश्चयाला सुरुंग लावला !

अर्थात् हीं सर्व सुखदुःखें सुसंस्कृतांचीं आहेत, भावनांचीं आहेत, भाकरीचीं नव्हेत, याचीही मला जाणीव आहे. पण त्याबरोबरच सुसंस्कृतांचीं भावनात्मक सुखदुःखें हीं उपेक्षणीय गोष्ट आहे, असेंही मला वाटत नाहीं. जीविताचा ठाव पाहणारीं कोणत्याहि प्रकारचीं सुखदुःखें विचारविषय व्हावींत. उलट, माझ्या बाबतींत तर मी असें म्हणेन कीं, ज्या वर्गांत मी जन्मलें, वाढलें, नित्य वावरतें, ज्या वर्गाच्या सुखदुःखांशींच मी समरस होऊं शकतें, त्याच वर्गाचें चित्रण करण्याचा मला जास्त अधिकार पोंचतो. त्यांतून आमच्या स्त्रीवर्गाचीं सुखदुःखें तर एकाच काय, पण अनेक नाटकांचा विषय होण्याइतकीं भरपूर खास आहेत, अशी माझी खात्री आहे.

इतक्या विवेचनानंतर एक गोष्ट सहज लक्षांत येण्यासारखी आहे कीं, हें नाटक मीं एखादी सामाजिक समस्या पुढें टाकण्यासाठीं वा सोडविण्यासाठी लिहिलेलें नाहीं; केवळ अनुरंजनाकरतांहि नाहीं. तर जीवनाचा गंभीर विचार करण्यासाठीं लिहिलें आहे. त्यानें ' रंजन ' करावें याकरितां मी माझ्या शक्त्यनुसार खटपटहि केली आहे. कारण हें नाटक आहे, याची मला जाणीव आहे. त्या रंजकतेंत अगर विचारसरणींत दोष असेल, तर त्याला कारण माझ्या बुद्धीच्या वा माझ्या कलेच्या मर्यादा. याव्यतिरिक्त दुसरें नाहीं.

नाटक हें प्रयोगक्षम असलें पाहिजे, आणि त्याच्या प्रयोगक्षमतेची परीक्षा प्रयोग केल्यावांचून ठरत नाहीं. सध्यांच्या धनहीनतेच्या काळांत नाट्यप्रयोग ही किती अवघड गोष्ट आहे हें त्या सृष्टीशीं परिचय असणारांना तरी परिचित करून देण्याची गरज नाहीं. आजच्या जमान्यांत चालू असलल नाट्यप्रयोग दोन प्रकारचे असतात : एक धंदेवाइक कंपन्यांचे नाट्यप्रयोग व दुसरा हौशी नाट्यसंघांचे प्रयोग. धंदेवाइकांवर जगण्याची जबाबदारी असल्यामुळें नाटकांच्या बाबतींत त्यांना एका ठराविक सांच्यापलीकड जाणं दुर्घट होतें; तर हौशी नाट्यसंघाची हौस ' नाटकांत काम करणें ' इतकी मर्यादितच असल्यामुळें, त्यांच्या हौसेला खरोखरींच मोल नसतें. या दोहोंच्या कचाट्यांतून वांचणारी नाट्यनिर्मिति व्हावी कशी ? हा प्रश्न या नाटकाच्या प्रयोगांतील माझ्या सर्व सहकाऱ्यांनीं एकदिलानें सोडविला आणि प्रा. बेंद्रे यांच्या वाक्याप्रमाणें, ' जुगार 'च्या नव्हे तर, जीवनाच्या या नाटकांत लेखकाचा भूमका माझ्याकडे सोंपविली ! ती भूमिका माझ्याकडून कितपत वठली, हा माझ्या दृष्टीनें महत्त्वाचा प्रश्न नसून ती भूमिका वठविण्याचा





प्रयत्न मी किती आस्थेनें, तन्मयतेनें, प्रामाणिकपणानें आणि निरलसतेनें केला, हा आहे. कारण, असा प्रयत्न ही प्रत्यक्ष सुखसाधना आहे, असा माझा तरी अनुभव आहे.

' श्री. दाते यांच्यासारख्या तीक्ष्ण प्राणेंद्रियाच्या नाट्य-चालकासाठीं नाटक लिहिण्याचा प्रसंग शत्रूवरही न येवो ' अशी ज्यां वर्तकांनीं ' लपंडाव 'च्या प्रस्तावनेंत प्रार्थना केली, त्याच वर्तकांना श्री. दाते यांनीं हें नाटक दिग्दर्शित केल्याचें कबूल केल्याबद्दल परमसंतोष वाटला. कारण नटवर्य केशवराव दाते यांच्या सहकार्यानें नाट्यलेखन करण्यांत कोणत्या दर्जाचा आनंद आहे, त्याची त्यांना कल्पना होती. तो आनंद भरपूर प्रमाणांत माझ्याही वांट्याला आला, हें मी माझें भाग्य समजतें. श्री. दाते यांना आजवर मी एक नटश्रेष्ठ समजत होतें. पण ते एक श्रेष्ठ दिग्दर्शकहि आहेत-नाटकाचेच नव्हे तर लेखकांचेहि— ही गोष्ट मला अनुभवानें कळली.

पण नटवर्गाच्या—अथवा नटीवर्गाच्या—बाबतींत मात्र आम्हांला बरेच अनपेक्षित व अतिशय उद्बोधक अनुभव आले ! सध्यां नाटकांत कामें करण्याची स्त्रियांची हौस खेडोंपाड्यापर्यंत पोंचलेली दिसते. गांवोगांवच्या व पेठोंपेठांच्या क्लबांतून नाटकें होतात व त्यांत स्त्रिया हौसेनें कामें करतात. आमची अशी कल्पना कीं, आपला हौशी नटसंच आहे, श्री. दात्यांसारखे दिग्दर्शक आहेत, सुशिक्षित व आर्थिक लाभाची आशा न ठेवण्याइतका नाट्यप्रेमी कौटुंबिक संघ आहे; तेव्हां हौशी व सुविद्य स्त्रिया यांत हौसेनें भाग घेतील. पण अनुभव मात्र अगदीं उलटा आला. स्त्रियांचीं कामें स्त्रियांनीं करावीं, हें तत्त्व सध्यां सर्वांनाच मान्य आहे. पण आमच्या स्त्रीनें काम करावें हा तपशील मात्र सर्वांनाच अमान्य ! पुष्कळजणींना वेळ आहे, इच्छा आहे, अभिनयकलाहि आहे, फक्त ' घरची ' परवानगी नाहीं ! आम्हांला भेटलेली आपल्या घरच्या स्त्रियांना काम करूं देणारी मंडळी हे अपवाद !

नटवर्गाशिवाय आमच्या किती तरी मित्र-सुहृदांचा हात नाट्यप्रयोगाच्या ह्या नरहरिदेवाच्या पालखीला लागला आहे ! ह्या सर्वच मंडळींचा सुहृद्भाव पाठीराखा नसता, तर नाटकाच्या प्रयोगांचा हा अजस्र रथ, माझ्या दोन दुबळ्या हातांनीं ओढणें अशक्य होतें.

' जुगार ' नाटकाचें कथानक

बाबासाहेब जोशी यांचा जांवई डॉ. वसंत याचें उषा नांवाच्या ब्रह्मदेशाहून निर्वासित म्हणून आलेल्या मुलीवर प्रेम बसतें. पण योगायोग असा कीं, ही मुलगी म्हणजे दुसरीतिसरी कोणी नसून बाबासाहेबांनीं टाकलेल्या पहिल्या पत्नीची (शारदाबाईची) मुलगी आहे, असें कळतें. वसंत—उषा यांचा विवाह मोडण्याकरितां वसंताची पत्नी—किशोरी—हिच्याखेरीज सर्वजण आपापल्या प्रकृतिविशेषानुसार प्रयत्नांची पराकाष्ठा करतात. उषेचें मन बदलण्याकरितां बाबासाहेब तिला दमदाटी करतात. बेबी (बाबासाहेबांची धाकटी मुलगी) निषेधपर सभा-मिरवणुकींच्या योजना आंखते. श्रीकान्त (बाबासाहेबांचा पुतण्या) वसंताला त्याच्या सामाजिक जबाबदारीची जाणीव करून देण्याचा प्रयत्न करतो व चैतन्य (उषेला पितृवत् असलेला एक कानडी सद्गृहस्थ) उषेची गांठभेट बंद करण्याचें अस्त्र वसंतावर उगारतो. परंतु या सर्व प्रयत्नांची प्रतिक्रिया उषेवर अशी होते कीं, ती आपल्या आईवर झालेल्या अन्यायाचा सूड घेण्याच्या भावनेनें प्रेरित होऊन वसंताशींच लग्न करण्याचा निर्णय पक्का करते. तिनें घेतलेल्या या निर्णयापासून तिचें मन वळविण्यांत शेवटीं खरें यश इंदिराबाई (बाबासाहेबांची द्वितीय पत्नी) यांना लाभतें. सवतीची मानसिक व सामाजिक कुचंबणा कशी होते याबाबतचे आपले हृदयद्रावक पूर्वानुभव सांगून तिच्या विवाहाचें स्वरूप कसें ' जुगारी ' आहे, हें त्या उषेला पटवून देतात व त्यामुळेंच शेवटीं उषा ऐन वेळीं वसंताशीं विवाह करण्यास नकार देते.

—श्री. वि. द. साठे यांच्या, ' मौजे ' (३०।८।५०) मधील लेखांतून





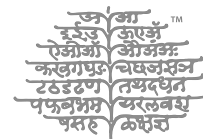
प्रा. देवदत्त अ. दाभोलकर

गूढगुंजनांतील रस—आणि विरस

श्री. अनंत काणेकर यांच्या ' रुपेरी वाळू ' वरून अनेक रसिक मार्मिक टीकाकार घसरले, या प्रकरणांतून खालील कोणताहि निष्कर्ष निघण्यासारखा होता : (१) आपण ज्यांना रसिक मार्मिक टीकाकार असें समजतों त्यांना कांहीं कळत नाहीं. (२) श्री. काणेकर हे उत्तुंग प्रतिभेचे महाकवि आहेत. (३) खलील जिब्रान हा श्री. काणेकर यांच्या पातळीचाच एक कवि आहे.

यांतील पहिला निष्कर्ष काढून अनेकांनीं आनंद मानून घेतला. परंतु वाङ्मयीन दृष्ट्या या निष्कर्षाचें खरोखर फारसें महत्त्व नाहीं. उपास्य व उपहास्य यांच्या उंचींत कांहीं तसूंचेंच अंतर असतें असें म्हणतात (The ridiculous is only an inch short of the sublime). हें अंतर आपल्या टीकाकारांना उमगलें नाहीं, एवढेंच फार तर त्यावरून सिद्ध होईल. परंतु जिब्रान व काणेकर यांच्यामध्यें तरतमभेद करण्याचे कांहीं निकष असूं शकतील कीं नाहीं याचा निर्णय यामुळें लागणार नाहीं. आणि खरें पाहिलें तर तेंच विवेचन वाङ्मयाच्या दृष्टीनें महत्त्वाचें आहे. दुसरा निष्कर्ष निघावा अशी श्री. काणेकर यांचीहि इच्छा वा अपेक्षा नाहीं, हीहि गोष्ट उघड आहे. ' मी महाकवि नाहीं हें ज्या सहजसिद्ध आत्मविश्वासानें तुम्ही म्हणतां त्याच विश्वासानें खलील जिब्रान हाहि एक विशिष्ट तंत्र कुशलपणें वापरणारा परंतु मध्यम पातळीचाच कलावन्त आहे हें तुम्ही मान्य करावयास हवें ' हाच श्री. काणेकर यांचा खरोखरी मुख्य दावा आहे, असावयास पाहिजे. खलील जिब्रानच्या कलाकृतीच्या परिणामकारकतेविषयींचें असमाधान हेंच याच्या मुळाशीं आहे. खलील जिब्रानचा ज्यांनीं ' उदो उदो ' केला त्यांच्या रसज्ञतेची अवहेलना हा एक याचा अपरिहार्य परंतु आनुषंगिक भाग झाला. खेळकर खोडकरपणामुळें श्री. काणेकर यांनाहि तो अधिक आकर्षक वाटला असेल व कौतुकामुळें किंवा कुचेष्टेमुळें इतरांचेंहि लक्ष त्याच भागाकडे विशेष वेधलें गेलें असेल; परंतु त्याचें खरें महत्त्व हें दुय्यमच आहे.

कोणत्याहि कलाकृतीचें मूल्यमापन हें व्यक्तिसापेक्ष असावें कीं नाहीं, हा येथील खरा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. तें मूल्यमापन अनेकदां व्यक्तिसापेक्ष असतें हें साहित्याच्या क्षेत्रांतच काय, परंतु वस्तुसापेक्षता ज्या ठिकाणीं अधिक अपेक्षिली जावी अशा चित्र, शिल्प, इत्यादि कलांच्या क्षेत्रांतहि आढळून आलेलें आहे. व्हर्मीर या चित्रकारांच्या चित्रशैलीप्रमाणें हुबेहूब नकला उठवून, तेच रंग, तींच मिश्रणें, तींच समकालीन वाटणारीं उपकरणें वापरून अखिल जगांतील विख्यात चित्रविशारदांची हातोहात फसगत केल्याचें उदाहरण अगदीं गेल्या कांहीं वर्षांतीलच आहे. व्यक्तिसापेक्ष रसग्रहण करण्याकडे रसिकांचा कल साहजिकपणें जातो, एवढें यावरून स्पष्ट होतें. तें तसें असावें कीं नाहीं, रसग्रहण पूर्णपणें व्यक्तिनिरपेक्ष असणें शक्य आहे काय, असलेंच तर कोणत्या कलांच्या बाबतींत व केव्हां शक्य आहे—हेच खरे या ठिकाणीं विवेचनाचे मुख्य विषय होतात. गूढगुंजनाच्या बाबतींत जिब्रान-काणेकर-वादाच्या निमित्तानें प्रा. जोग यांनीं रसग्रहण वस्तुसापेक्ष व





व्यक्तिनिरपेक्ष असणें आवश्यक आहे असेंच आपलें मत दिलें आहे.[१]

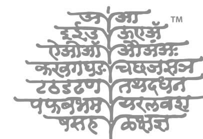
रसग्रहण दोन प्रकारचें असतें हें आतापर्यंतच्या विवेचनांत येऊन गेलेंच आहे : एक व्यक्तिसापेक्ष व दुसरें वस्तुसापेक्ष. व्यक्तिसापेक्ष रसग्रहणाचेहि दोन भेद प्रा. जोग करतात : एक लेखकसापेक्ष व दुसरें समीक्षकसापेक्ष. सर्व रसिकांचा स्पष्टपणें समावेश करण्यासाठीं आपण समीक्षकसापेक्ष रसग्रहणालाच रसिकसापेक्ष असें नांव देऊं. याखेरीज संबंधसापेक्ष असाहि एक विभाग कल्पावा, असें मला वाटतें. 'संबंध' म्हणजे लेखकाशीं रसिकानें आपलें जोडलेलें मनोमन नातें. लेखकाला कांहीं प्रसंगीं या नात्याची जाणीव नसेल. लेखकाविषयींच्या रसिकाच्या कल्पनाहि अनेकदां विपरीत किंवा चूक असतील; परंतु रसिकानें आपल्या मनांत लेखकाची घडविलेली जीवनमूर्ति व व तिच्यापासूनच्या त्याच्या असलेल्या अपेक्षा यांचा रसग्रहणावर फार मोठा परिणाम होतो यांत शंका नाहीं. ही व्यक्तिसापेक्षता इष्ट आहे कीं अनिष्ट, आवश्यक आहे कीं अनावश्यक, हे प्रश्न आपल्याला अद्यापि हातीं घ्यावयाचे आहेत. वस्तुसापेक्षता हीहि अनेकदां पूर्णपणें वस्तुनिष्ठ राहूं शकत नाहीं, असें म्हणावयास हरकत नाहीं. साध्या व्यवहारांतील भौतिक वस्तूंपासून मिळणारा रस, आनंद हाहि ज्या प्रिय किंवा पूज्य व्यक्तींकडून आपल्याला ती वस्तु मिळाली त्या व्यक्तीविषयीं आपल्या मनांत वसत असलेल्या भावनांवर अवलंबून असत नाहीं काय? अगदीं पूर्णपणें वस्तुसापेक्ष असें रसग्रहण ती वस्तु दुकानाच्या कट्टयावर आहे तोंपर्यंतच केवळ शक्य असतें !

उपयोगाच्या भौतिक वस्तूंविषयीं जर ही स्थिति तर भावनांच्या गुंतागुंतीच्या व्यवहारांत हा अनुभव अधिक तीव्रतेनें आल्यास नवल नाहीं. साहित्यक्षेत्र बाजूला ठेवलें तरी इतरत्रहि असाच अनुभव येतो. तोच उपदेश परंतु निरनिराळ्या अधिकाराच्या व्यक्तींनीं केला, कीं त्याचा वेगवेगळा परिणाम होतो. उपदेशाचें वाक्य तेंच; मग परिणाम वेगळा कां ? वस्तुसापेक्षतेनें याचा उलगडा करतां येत नाहीं. 'करेंगे या मरेंगे' हें वाक्य महात्माजींच्या मुखांतून बाहेर पडलें कीं, सारें राष्ट्र उचंबळून उठतें ! इतर एखाद्या सामान्याच्या तोंडांतून तें बाहेर आलें तर त्याचा उपहास मात्र होईल. राष्ट्रीय परिस्थिति तीच, उपाययोजना तीच, वाक्य तेंच. मग असा भेद कां ? महात्माजींच्या (वास्तविक व जनमनांत वसणाऱ्या) व्यक्तिमत्त्वामुळें महात्माजींच्या मुखांत त्या वाक्याला जें मन्त्रसामर्थ्य येतें तें इतरांच्या उच्चारांतून प्रतीत होणें शक्य नाहीं. मग येथें वस्तुसापेक्षता कोठें राहिली ? ज्या कादंबरीकाराच्या जीवनदर्शनावर, जीवनानुभूतीवर वाचकाचा विश्वास असेल, त्याला तो कथानकाचे, व्यक्तिचित्रणाचे धागे जितक्या मोकळे-पणानें हाताळूं द्यावयास तयार असेल, तितक्या सवलतीनें तो एखाद्या नवशिक्या लेखकाला ते 'अतिप्रसंग' रंगवूं देईल, हें संभवत नाहीं. कोणत्याहि कवीच्या काव्यपङ्क्तींतहि त्या कवीच्या जीवनानु-भूतीपासून अपेक्षित असेल त्याहून अधिक अर्थ करावयास रसिकाचें मन घेणार नाहीं.

हीच स्थिति गूढगुंजनाच्या बाबतींत अधिकच उत्कटपणानें आढळून येते. कारण गूढगुंजनांतील रसनिर्मितीची भूमिकाच ती आहे. गूढगुंजनांतील आनंद हा अस्पष्ट, अंधुक, सूचक अशा शब्द-रेखांच्या साहाय्यानें निर्माण केलेल्या गूढरम्य वातावरणांत विहार करावयास रसिकमनाला दिलेल्या अवसरामुळें उत्पन्न होत असतो. कविप्रतिभेच्या पंखाच्या बळावर परंतु आपल्या स्वतःच्या व शक्तीच्या जोरावर रसिकानें कल्पनेच्या, विचाराच्या आकाशांत, अवकाशांत उड्डाण करावयाचें असतें. या कविप्रतिभे-च्या सामर्थ्यावर जर रसिकाचा विश्वास नसेल तर, तो हें उड्डाण करावयास धजणार नाहीं. 'तुझ्या शेजारचा कारागीर तुला असेच सुंदर पंख कांतरून देऊं शकेल व त्याच्याहि साहाय्यानें तुला तितकेंच सहज उड्डाण करतां येईल' असें जरी त्या रसि-

---

१ प्रस्तुत लेखांत प्रा. रा. श्री. जोग यांच्या विधानांविषयीं केलेले उल्लेख हे 'साहित्या'च्या दिवाळी अंकांतील 'जिब्रान आणि काणेकर' या लेखांतील विवेचनाला उद्देशून केलेले आहेत —लेखक



काला कितीहि सांगितलें तरी त्याचा त्यावर विश्वास नसणार नाहीं, आणि हा विश्वास जोंवर निर्माण होऊं शकत नाहीं तोंवर इतर सारें व्यर्थ आहे. यांत कारागिराला रसिकाच्या अप्रामाणिकपणाचा संशय घेण्याचें कारण नाहीं. लेखन खलील जिब्रानचें आहे असें म्हटल्यानंतर त्यांत ती उत्तुंग प्रतिभा, ती गगनाला वेधणारी कल्पनाशक्ति, ती अंतःकरणाची उत्कटता, ती खोल गंभीर आणि चिंतनात्मक जीवनदृष्टि, असे सर्व गुण आढळावेत आणि तेंच लिखाण श्री. काणेकर यांचें आहे असें कळलें, कीं या गुणाचे झरे आटले आहेत असें वाटावें, यांतील रहस्य हेंच आहे. यांत प्रा. जोग यांना अप्रामाणिकपणाचा संशय येतो. रसिक जिब्रान तज्ज्ञांना मात्र हें असें होत आहे हें कळतें, परंतु आपण अप्रामाणिक आहोंत असें मनोमन वाटत नाहीं. यांतील खरें कारण हेंच कीं, गूढगुंजनाच्या रसग्रहणाला लेखकाच्या गूढरम्य, उदात्त, उदास, व्यक्तिमत्त्वाची अपेक्षा ही असतेच असते. अशा व्यक्तिमत्त्वाचा सत्यसा वाटणारा आभासहि असला तरी तें पुरेसें असतें. हा आभास प्राचीनतेमुळें, परंपरेमुळें, जागतिक कीर्तीमुळें, लौकिक जीवनामुळें किंवा दूरतेमुळेंहि निर्माण होऊं शकतो. जिब्रानच्या बाबतींत भारतीयांच्या ठिकाणीं हा आभास निर्माण व्हावयास त्याच्या जीवनाची आरबी पार्श्वभूमि, त्याची जागतिक कीर्ति व दूरता हीं कारणीभूत झालीं हें उघड आहे. श्री. अनंत काणेकर यांच्या व्यक्तिमत्त्वांतहि जर गूढरम्यतेची ही छाया असती, तर त्यांचें गूढगुंजनहि त्या वर्गांत तसेंच प्रिय झालें असतें. तें आज झालें नाहीं, यांत श्री. काणेकर यांचा दोष नाहीं; गूढगुंजनांत रसास्वाद घेणाऱ्या रसिकांचाहि नाहीं.

गूढगुंजन या काव्यप्रकाराविरुद्धच जर कोणाला आक्षेप घ्यावयाचा असेल तर तेंच मूलगामी ठरेल. गूढगुंजन म्हणजे ‘ व्यर्थीं अधिकाचि अर्थ वसे ’ या भरंवशावर निरर्थकतेला सार्थ करण्यासाठी केलेला अर्थशून्य प्रयत्न, असा गूढगुंजनाचा उपहास या आक्षेपकांना करतां येईल. परंतु ज्यांनीं गूढगुंजनांतील रस कधींहि चाखला नाहीं, किंवा ज्यांना त्याची रुचि समजली नाहीं त्यांनीं असा आक्षेप घेतल्यास त्याचें विशेष महत्त्व वाटण्याचें कारण नाहीं. काव्याचा रसास्वाद घेण्याची शक्ति नसणारे लोक एकूण सर्वच काव्याची व कवींची हेटाळणी नाहीं का करीत ? त्यांतीलच तो एक प्रकार होईल. परंतु कांहीं वाङ्मयप्रकार आपल्याला कांहीं काळ रुचत असले तरी मनाच्या पुढील परिणत अवस्थेंत ते रुचेनासे होतात. तसें तर गूढगुंजनाचें होत नसेल ना ? यावर गूढगुंजनाचे रसिक तर असें सांगतील कीं, ‘ जीवनानुभूतींत तुम्ही जितके अधिक मुराल तितकी गूढगुंजनांतील रसग्रहणाची तुमची शक्तिहि वाढतच जाईल. ’ हें खरें आहे; परंतु हें एका विशिष्ट वर्गापुरतें खरें आहे. या वर्गाच्या बाहेर असणारे सर्व लोक हे साहित्यक्षेत्रांत अरसिकच असतात असें नव्हे. परंतु ते वरील वर्गाच्या चौकटींत न सांपडलेले किंवा तिच्यांतून बाहेर पडलेले असतात. गूढगुंजनाची आवड असणारे वर्ग मुख्यत्वेंकरून करून दोन : एक गूढरम्य वातावरणांत जीवनकलहाचा स्वःतला विसर पाडूं पाहणारा, आध्यात्मिक वृत्तीनेंहि कांहींसा भारलेला भाविकवर्ग. या वर्गाला संतवाङ्मयांतील गूढगुंजन रुचतें, सुखवतें. त्या गुंगींत तो मस्त असतो. दुसरा वर्ग म्हणजे आपली निष्क्रियता रिझविण्यासाठीं गूढरम्यतेंत रमणारा सुखासीन सुसंस्कृत श्रीमंत वर्ग. या वर्गाचें आवडतें गूढगुंजन हें अधिक कलात्मक असतें. आपल्या राष्ट्रांतील विशिष्ट परिस्थितीमुळें आध्यात्मिक व कलात्मक गूढगुंजनाची व त्यांतून रसास्वाद घेण्याऱ्या वर्गाची सरमिसळ आपल्याकडे आढळून येते. पाश्चात्य राष्ट्रांत आज केवळ दुसऱ्या वर्गांतील लोकच गूढगुंजनाकडे वळतांना मुख्यत्वेंकरून आढळतात. खलील जिब्रानच्या इंग्रजी पुस्तकांची आकर्षक बांधणी व त्यांची भरमसाट किंमत हींहि याचीं बाह्य गमकें म्हणून दाखवितां येतील. या दोन वर्गांतील पहिला वर्ग क्रान्तिकारक व दुसरा वर्ग कार्यप्रवण झाला कीं, त्यांच्यावरील गूढगुंजनाची मोहिनी कमी होईल. त्या गूढरम्य धुंद वातावरणाचा उबग त्यांना येईल. इतकेंच नव्हे तर, संमोहकारी म्हणून त्याचा ते द्वेषहि करूं लागतील. आज आपल्या समाजांतहि अशा वृत्तीचे कांहीं लोक आढळतात. याच लोकांना, गूढगुंजनाचा उपहास करावा, त्यांतील कोतेपणा उघड करावा, अशी अनिवार इच्छा होते. अशीच सुप्त वा प्रकट प्रेरणा ‘ रुपेरी वाळू ’ च्या

पाठीमागें असावी, असें मला वाटतें. या दृष्टीनें खलील जिब्रानच्या व त्याच्या रसिकांचा श्री. काणेकर यांनीं केलेला उपहास हा त्यांच्या वृत्तीच्या माणसांना मान्य व्हावयास हरकत नाहीं. परंतु वाङ्मयीन रसग्रहणाचे केवळ वस्तुसापेक्ष नियम लावून 'रुपेरी वाळू'त फसगत झालेल्या खलील जिब्रानच्या रसिकांना अप्रामाणिक म्हणण्याचें मात्र कांहींहि कारण नाहीं.

पत्रव्यवहार

'महिष-जन'

'नवभारता'च्या जानेवारी १९५१ अंकांतील "शालिवाहन शकाची पूर्वपीठिका" हा उद्बोधक लेख वाचला. प्रा. मिराशींचें संशाधनेक्षेत्रांतील स्थान फार उच्च आहे. महाराष्ट्राबाहेर ज्यांचें नांव मोठ्या गौरवयुक्त आदरानें घेतलें जातें, अशा कांहीं थोर विद्वानांत त्यांची गणना आहे. त्यांच्या लेखांत आलेल्या "महिष" जनाविषयीं कर्णाटकांतील ग्रामनामांच्या अभ्यासांत मला उपलब्ध झालेली थोडी माहिती खालीं देत आहें.

"महिष हें वंशनाम माहिषक या देशावरून पडलें असावें. या माहिषक देशाचा उल्लेख रामायण, महाभारत व पुराणें यांत अनेक ठिकाणीं येतो..." असें प्रा. मिराशींनीं लिहिलें आहे. पहिलें वाक्य सामाजिक, ऐतिहासिक घटनाप्रवाहाच्या दृष्टीनें किंचित् बदलून लिहिणें मला जरूर वाटतें. देशावरून लोकांना नांव येणें ही ऐतिहासिक काळांतील अर्वाचीन प्रथा आहे. पण आपण पुरातनकाळांत शिरूं तसें निरनिराळ्या जनांवरून त्यांच्या वसाहतींच्या प्रदेशांना नांवें प्राप्त झालेलीं दिसून येतात. महिषजनहि इतिहासपूर्वकालीन आहेत. यदुतुर्वसू, रिष्टिक, भोजभोजक, गुर्जर, आभीर वगैरे जनांच्या नांवांचा संबंध हिंदुस्थानांत एकापेक्षां अधिक ठिकाणीं आढळतो. प्राचीनकाळीं निरनिराळ्या जनसमुदायाचे फिरते गट असत. आणि ते ज्या प्रदेशांत स्थिर होते त्या ठिकाणाला त्यांचें नांव प्राप्त होत असे. कर्णाटकांत महिषकांची आठवण देणारीं बरींच नांवें आहेत : मासवाडी, मास्की (निजाम कर्णाटक), मासनूर, मासुर, मास्केरी, मासणगी (धारवाड, उत्तर कन्नड जि.).

म्हैसूर हें अशा प्रकारचें एक प्रख्यात ठिकाण होय. होयसळ वीरबल्लाळ रायाच्या वेळचा एक शिलालेख प्रसिद्ध झाला आहे, त्यांत महिषकुलांतील चाक गाऊंडाच्या घराण्याचें नांव आलें आहे. "कुरुक्किनाड माळनहळ्ळिय ऐम्मेयर कोलद चाक गाऊंडन मग हरद गाउंड–" 'कुरुक्किनाड प्रांतांतील माळनहळ्ळी गांवांतील महिषकुलाच्या चाक गाउंडाचा मुलगा हरद गाउंड' असें हें वाक्य आहे.' (E. K. IX)

म्हशीवरच आपली उपजीविका चालवीत असले तरी आज ज्यांना "गवळी" म्हणतों ते मुळांत गोपालकच मुख्यतः असावेत. यदुतुर्वसु वंश गोपालांचा होता असें पुराणादिकांवरून कळतें आपल्या आचार्यसंप्रदायांत म्हशींविषयीं आदर हल्लीं किंवा प्राचीन काळीं असलेला कोठेंच आढळून येत नाहीं. "हें गाईचेंच दूध आहे ना?" असा प्रश्न करण्याची पद्धत आज्य घेतेवेळीं असलेली सांख्यायन गृह्यसूत्रावरून कळून येते (१.८.१८) त्यावरून म्हशीच्या दुधातुपाविषयीं आपली परंपरा काय आहे, हें स्पष्ट होतें. यामुळें महिषजन, गोपालक व यदुतुर्वसू यांहून निराळ्या वंशाचे असावेत, असें वाटतें. यादव (वगैरे) राजघराण्याची महिषासुरमर्दिनी देवी, कुलदेवता होय. या देवीच्या नांवावरूनहि महिषकांशीं यादवांचे आणि गवळ्यांचे संबंध कशा प्रकारचे असावेत याचा बराच उलगडा होतो. पण पुष्कळ झगड्यानंतर हे दोन्हीहि जन संमिश्र होत होत एकमेकांत संपूर्ण मिसळल गेले असावेत. यामुळेंच नांवाचा गौळी वृत्तीनें महिषपालक बनलेला दिसतो.

यम्मिगरूं (महिषकुला) ची आठवण देणारीं कांहीं गांवांचीं नांवें खालीं देतें आहें : कृष्णाकांठीं म्हैसाळ, म्हैसवाड्गी; कोल्हापूर संस्थानांतील एम्मिगोंडा; बल्लारीकडील एम्मेगनूरू, एम्मेगुड्डा, यम्मेहट्टी, धारवाडकडील जम्मेहाळ, कोणनतंबिगे, (कोण रेडा) कोणकेरे; म्हैसूरकडील म्हैसवळ्ळी वगैरे.

—शं. बा. जोशी.





श्री. ह. कृ. मोहनी

सर्वोदयकार्याला वाहिलेली महाराष्ट्रांतील एक अभिनव संस्था

डिसेंबर १९५० च्या पहिल्या आठवड्यांत कोल्हापूर येथें सरकारी सर्वोदयकेंद्रांतील जिल्हा संचालकांचें व त्यांच्या सहाय्यकांचें शिबिर एक आठवडाभर भरविण्यांत आलें. हें शिबिर श्री. अप्पासाहेब पटवर्धन यांच्या संचालकत्वाखालीं भरलें. श्री. अप्पासाहेब पटवर्धन हे मुंबई प्रांतांत 'सर्वोदय-समिती'च्या बिनसरकारी तीन प्रमुख सभासदांपैकीं एक आहेत. मुंबई सरकारानें एक कोट रुपयांची रक्कम सर्वोदय-योजनेसाठीं मंजूर केलेली आहे; आणि त्या रकमेंतून मुंबई प्रांतांतील बहुतेक जिल्ह्यांतून गांधीजींच्या दृष्टिकोनाप्रमाणें ग्रामसेवेचें कार्य सुमारें दीड वर्षापासून सुरू झालेलें आहे. अखिल हिंदुस्थानांत व्यवस्थित पद्धतीनें सर्वोदयाच्या कार्यास चालना देण्यांत मुंबई सरकार हें अग्रेसर आहे. आणि ह्या कार्याकडे अखिल हिंदुस्थानाचेंहि लक्ष वेधलें जाईल इतकें हें कार्य प्रभावी करावें, अशी मुंबईसरकारांतील मंत्रिमंडळाची मनीषाहि आहे. गांधीजींच्या हत्येनंतर गांधीमतानुयायांचा जो मेळावा सेवाग्राम येथें भरविण्यांत आला, त्यांत 'सर्वोदय' ह्या नांवानेंच गांधीजींचें लोकहिताचें कार्य प्रसृत करावें असें ठरलें आणि तेव्हांपासून 'सर्वोदय' ह्या नांवास हळूहळू हिंदुस्थानांत अधिकाधिक महत्त्व, गांभीर्य व पावित्र्य उत्पन्न करण्याचा प्रयत्न होत आहे. मुंबई राज्याच्या मराठी व कानडी प्रांतांतील 'सर्वोदय' कार्यकर्त्यांच्या शिबिरानंतर श्री. शंकरराव देव ह्यांनीं महाराष्ट्रांतील कांहीं विशिष्ट कार्यकर्त्यांपुढें सर्वोदयी आर्थिक योजनेवर आधारलेली सहकारी शेतीसंबंधीं कलमवार योजना मांडली; आणि देशाच्या सध्यांच्या परिस्थितींत उपयुक्त होईल असा ग्रामसेवेचा कार्यक्रम सुव्यवस्थित रीतीनें प्रसृत केला. श्री. शंकरराव देव हे कॉंग्रेसचे चिटणीस असतांना त्यांच्याच प्रेरणेनें गेल्या वर्षीं 'सर्वोदयी आर्थिक योजना' ह्या नांवाची एक स्थूल स्वरूपाची योजना देशांतील गांधी-मतास अनुसरणाऱ्या विधायक कार्यकर्त्यांच्या पुढें ठेवण्यांत आलेली आहे आणि ह्या योजनेनंतर कॉंग्रेस-वर्किंग-कमिटीच्या खटपटीनें मध्यवर्ती सरकारकडून आर्थिक नियोजनसमिति गेल्या वर्षीं स्थापन होऊन तिच्याकडून देशास आर्थिक नियोजनाची दीर्घकालीन व अल्पकालीन दिशा दाखविण्याचें कार्य सुरू झालेलें आहे. मुंबई इलाख्यांतील मंत्रिमंडळानें प्रारंभ केलेल्या सर्वोदयकार्याचा धागा सर्वोदयी आर्थिक नियोजनाशीं, मध्यवर्ती सरकाराच्या आर्थिक नियोजन-समितीशीं, गांधीजींच्या दृष्टिकोनाप्रमाणें विधायक कार्य करीत राहणाऱ्या 'सर्वसेवासंघा'-तील शेंकडों सेवाभावी लोकसेवकांशीं, आणि अखेर एका ध्येयदर्शी (Utopian) सर्वोदयी नैतिक समाजाशीं थोड्याबहुत अंशानें अनुस्यूत आहे. गांधीजींच्या देहावसानानंतर गांधीजींच्या अनुयायांत सांघिक स्वरूपाच्या प्रेरकशक्तीची आवश्यकता भासत आहे आणि ह्या सांघिक प्रेरक शक्तीसाठीं गांधीमतानुयायी धडपडहि करीत आहेत. सर्वोदयी कार्यामध्यें एकत्र होणाऱ्या कार्यकर्त्यांमधून ही संयोजनात्मक शक्ति लवकरच निर्माण झाल्यास देशांत जो नानाविध विचारांचा विस्कळितपणा, गोंधळ, व बाजारबुणगेपणा सांप्रत आढळून येतो, तो कमी होऊन देशांतील विचारांत कांहींशी सुसंबद्धता निर्माण होऊं शकेल. आणि म्हणून 'सर्वोदय'





ह्या नांवाखालीं लोकसेवकांची जी शक्ति संघटित करण्याचा अल्पारंभ होत आहे, त्याकडे, गांधी-विचाराच्या लोकांनीं तरी निदान, आशावादी दृष्टीनें पाहणें जरूर आहे.

मुंबई प्रांतांतील मंत्रिमंडळाच्या प्रेरणेनें जें सर्वोदयाचें कार्य उभारलें जात आहे, त्यामागें श्री. अप्पासाहेब पटवर्धनांसारख्यांची तपश्चर्या सहायभूत आहे. आणि सर्वोदयी आर्थिक नियोजनाच्या रूपरेषेसाठीं श्री. शंकरराव देवांसारख्या विधायककार्य-तत्पर अशा राजकारणी पुढाऱ्याचे परिश्रम कारणीभूत झालेले आहेत. श्री. अप्पासाहेबांनीं प्रथमच महाराष्ट्रांतील सर्वोदयी कार्यकर्त्यांचें शिबिर कोल्हापुरांत भरविलें; आणि श्री. शंकरराव देव यांनींहि आर्थिक नियोजनाच्या प्रचारकार्यास कोल्हापुरापासूनच सुरुवात केली. हें शिबिर 'गोविंदराव कोरगांवकर धर्मादायसंस्थे'च्या 'ग्राम-सेवाश्रमा'च्या इमारतींत भरलें आणि श्री. शंकरराव देवांनीं देखील ह्याच इमारतींत विधायक कार्यकर्त्यांच्या पुढें सर्वोदयी आर्थिक योजनेवर आधारलेली आपली सहकारी शेतीची योजना विस्तारानें मांडली. अशा सर्वोदयी कार्यासाठीं महाराष्ट्रांत 'कोरगांवकर धर्मादायसंस्था' ह्या सुप्रसिद्ध लोकसेवकांनीं पसंत केली, ह्यास विशिष्ट कारणपरंपरा आहे; आणि ह्या कारणपरंपरेकडे लक्ष दिल्यास अशी निवड करण्यांत स्वारस्यहि आहे, हें दिसून येण्यासारखें आहे.

श्री. शंकरराव देव व श्री. अप्पासाहेब पटवर्धन हे 'गोविंदराव कोरगांवकर धर्मदायसंस्थे'च्या विश्वस्तमंडळावर आहेत. श्री. शंकरराव देव हे विश्वस्तमंडळाचे अध्यक्षहि आहेत. ही संस्था कोल्हापूर येथें १९४६ च्या मे महिन्यांत स्थापन झाली. कोल्हापूरचे दानशूर व्यापारी श्री. प्रभाकरपंत कोरगांवकर ह्यांनीं आपल्या वडिलांच्या नांवानें सुमारें तीन लक्ष रुपयांचा धर्मादाय ट्रस्ट साडेचार वर्षांपूर्वीं निर्माण केला. त्या रकमेंत त्यांनीं गेल्या चार वर्षांत भर घालून ट्रस्टची रक्कम दहा लक्ष रुपयांपर्यंत सांप्रत वाढविली आहे. कोल्हापूर विभागांत श्री. प्रभाकरपंत कोरगांवकर ह्यांची दातृत्वाबद्दलची ख्याति बऱ्याच वर्षांपासून आहे. 'कामये दुःखतप्तानाम् प्राणिनामार्तिनाशनम्' ह्या प्रार्थनेंत दिग्दर्शित केलेल्या आकांक्षेचें वळण त्यांनीं आपल्या स्वभावास अनेक वर्षें लावून घेतलेलें आहे. आपल्या धार्मिक प्रवृत्तीस आणि दानशीलतेस कांहीं विशिष्ट हेतु असावा, अशासाठीं त्यांनीं हा ट्रस्ट निर्माण केला आणि आपल्या दानशीलतेस व्यवस्थित मर्यादा घालून घेतली. ह्या ट्रस्टच्या उद्देशांत अनेक लोकोपयोगी कामें समाविष्ट केलेलीं आहेत. ज्ञानप्रसार, हरिजनसेवा, दैन्य-व-रोग-निवारण, ग्रामसुधारणा, शास्त्रीय संशोधन, राजकीय शिक्षण अशांसारख्या जनसेवेच्या अनेक अंगांचा ट्रस्टच्या उद्देशांत अंतर्भाव केलेला आहे.

परंतु ज्या कार्यावर दुसऱ्या कोणत्याहि धर्मादाय संस्थेनें आतांपर्यंत जोर दिलेला नाहीं, अशा कार्याचा अंतर्भाव 'गोविंदराव कोरगांवकर धर्मदायसंस्थे'नें केलेला आहे आणि म्हणून त्या कार्याकडे लक्ष वेधणें अत्यंत जरूर आहे. ह्या विशिष्ट प्रकारच्या कार्यामुळें महाराष्ट्रांत श्री. प्रभाकरपंत कोरगांवकर ह्यांचें असाधारण व्यक्तिमत्त्व दृग्गोचर होण्यासारखें आहे.

'गोविंदराव कोरगांवकर धर्मदायसंस्थे'नें 'सेवकसंघ' ह्या नांवाची एक संघटना महाराष्ट्रांत निर्माण करण्याचा उपक्रम केलेला आहे. हा संघ बनविण्याच्या वेळीं जो हेतु उद्देश-पत्रिकेंत ग्रथित केला आहे तो मूळ शब्दांतच मांडणें योग्य होईल. कारण त्यावरून श्री. प्रभाकरपंत कोरगांवकर आणि त्यांचे विश्वस्त सहकारी ह्यांचें अंतरंग स्पष्ट होऊं शकेल. उद्देश-पत्रिकेंतून सेवकसंघाचा हेतु असा मांडला आहे :

"समाजांतील प्रत्येक व्यक्तीच्या सर्वांगीण विकासाला संपूर्ण अवकाश असल्याशिवाय समाज-जीवन स्वतंत्र स्वावलंबी, सहकारमय, सामर्थ्यसंपन्न आणि समाधानी होऊं शकत नसल्यामुळें सर्वोदय हाच समाजिक जीवनाचा एकमेव आदर्श होऊं शकतो. ह्या आदर्शाच्या सिद्धीसाठीं आपल्या साऱ्या शक्ती वेंचण्यांत आनंद मानणाऱ्या व त्यांतच आपल्या व्यक्तिजीवनाचें साफल्य समजणाऱ्या साधकांची संख्या जितकी वाढत जाईल, तितका वरील आदर्श प्रत्यक्ष व्यवहारांत उतरूं लागेल. अशा प्रकारची जीवनसाधना यशस्वी होण्यासाठीं





सर्वोदयकार्याला वाहिलेली महाराष्ट्रांतील एक अभिनव संस्था

विविध साधकांनीं आपआपल्या आंतरिक प्रेरणांप्रमाणें आणि नैसर्गिक शक्तीप्रमाणें ह्या साधनेचें संशोधन, संयोजन आणि संघटन अखंड चालू ठेवण्याची आवश्यकता आहे. ह्या प्रयत्नांच्या बाह्य स्वरूपांत विविधता, भिन्नता आणि कित्येक वेळां परस्परविरोध भासला तरी देखील जोंपर्यंत साधकांच्या चित्तांत सर्वोदयाचा आदर्श ठसून गेलेला आहे आणि जोंपर्यंत साधनेच्या सर्व क्षेत्रांत सत्यनिष्ठा, निरहंकारिता, व्यक्तिनिरपेक्षता, स्वार्थबुद्धीचा अभाव आणि ध्येयासाठीं जीवनसमर्पणाची वृत्ति हे सद्गुण टिकविण्याचे साधकाचे सतत प्रयत्न चालले आहेत, तोंपर्यंत ह्या सर्व साधकांचें जीवन परस्परांना उपकारक, मार्गदर्शक आणि स्फूर्तिप्रद झालें पाहिजे. महाराष्ट्राच्या सांप्रतच्या सामाजिक परिस्थितींत ह्या जीवननिष्ठेनें प्रेरित झालेल्या साधकांची आणि सुधारकांची विशेष प्रकारची गरज आहे, असें दिसून येत असल्यामुळें भ्रातृभावनेनें एकत्रित होऊं इच्छिणाऱ्या साधकांचा एक संघ 'गोविंदराव कोरगांवकर धर्मदायसंस्थेच्या' वतीनें निर्माण करण्यांत यावा."

'सेवकसंघा'च्या स्थापनेंतील हेतु स्पष्ट करणाऱ्या ह्या वरील उताऱ्यामध्यें 'कोरगांवकर धर्मदायसंस्थे'चें वैशिष्ट्य फार चांगल्या रीतीनें आचार्य भागवतांच्या परिणामकारक शब्दांत प्रतिबिंबित झालें आहे. चार वर्षांपूर्वीं 'सर्वोदय' शब्दांतील सारभूत असें मूलतत्त्व श्री. प्रभाकरपंत कोरगांवकर ह्यांनीं आणि त्यांच्या सहकारी प्रभावी विश्वस्तांनीं आपल्या संस्थेंत अंतर्भूत करून घेतलेलें आहे. श्री. शंकरराव देव आणि श्री. अप्पासाहेब पटवर्धन हे ह्या संस्थेचे महत्त्वाचे घटक असल्यामुळें 'सर्वोदय' ह्या शब्दानें दर्शित होणारें, महात्मा गांधींच्या दृष्टिकोनाप्रमाणें आंखलेलें लोकसेवेचें कार्य कोरगांवकरांच्या संस्थेशीं त्यांनीं निगडित करण्याचा प्रयत्न करणें इष्ट, स्वाभाविक व स्वारस्यपूर्णहि आहे.

ह्या 'सेवकसंघा'नें श्री. कोरगांवकरांच्या धर्मदायसंस्थेनें आचार्य जावडेकर, आचार्य भागवत, अण्णासाहेब सहस्रबुद्धे, जे.पी.नाईक, एस.एम्. जोशी, वसंतराव नारगोळकर, मामा क्षीरसागर, बाबा रेडीकर, आमटे प्रभृति लोकसेवकांस समाविष्ट करून घेतलेलें आहे. गेल्या चार वर्षांत वर निर्दिष्ट केलेल्या लोकसेवकांपैकीं बऱ्याचशा कार्यकर्त्यांत मतभेदाचे अनेक मुद्दे राजकीय घटनांच्या निरनिराळ्या प्रतिक्रियांमुळें उपस्थित झालेले आहेत. आचार्य जावडेकर, आचार्य भागवत, शंकरराव देव, एस्. एम्. जोशी ह्यांच्यामधील मतभेदांस जाहीर स्वरूप देखील आलेलें आहे. श्री. वसंतराव नारगोळकर हे जरी आदिवासी लोकांच्या सेवेचें कार्य करीत असले, तरी ह्या प्रश्नासंबंधीं त्याची तीव्रता सत्याग्रहाचें स्वरूप धारण करण्यापर्यंत त्यांनीं नेऊन भिडविली होती. श्री. आमटे ह्यांनीं बरींच वर्षें वकिली केल्यानंतर, ते सांप्रत कुष्ठरोगनिवारणाचें कार्य मराठी मध्यप्रांतांत करीत आहेत. श्री. नाईक हे तल्लख बुद्धिमत्तेचे समाजसेवक म्हणून कोल्हापूर विभागांत मशहूर आहेत, आणि 'इंडियन इन्स्टिट्यूट ऑफ एज्युकेशन' ही नाणावलेली संस्था मुंबईस स्थापन करण्यांत त्यांचेच परिश्रम सर्वस्वीं कारणभूत झालेले आहेत. मामा क्षीरसागर आणि बाबा रेडीकर ह्यांनीं विस्तृत स्वरूपाचीं, लोकजागृतियुक्त धार्मिक आणि शैक्षणिक कार्यें पूर्ववयांत अनेक वर्षें केल्यानंतर कोल्हापूर विभागांत ग्रामसेवेचें कार्य शिरावर घेऊन, गेल्या चार वर्षांतील कोल्हापूर संस्थानाच्या चालमेलीच्या काळांत, 'ग्रामसेवाश्रम' ह्या संस्थेचा उठाव ठळकपणानें त्यांनीं उमटवून दाखविला आहे. कोल्हापूर विभागांत राजकीयपक्षविशिष्ट आणि जातिविशिष्ट अभिनिवेशपूर्ण वातावरणाची बाधा होऊं न देतां, संयमी, त्यागी, लोकसेवारत असे बहुजनसमाजांतील ग्रामीण तरुण एकत्र करून त्यांचा कार्यक्षम प्रभावी गट बनवावा अशी ह्या दोघां समाजसेवकांची तळमळ व खटपट आहे. 'सेवकसंघां'त समाविष्ट झालेल्या बहुतेक सर्व कार्यकर्त्यांचें व्यक्तिमत्त्व वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. त्यांच्या उन्नतीचा मार्ग एकाच वा सारख्याच चाकोरींतून जाणारा नाहीं. त्यांच्या साधना निरनिराळ्या व विभिन्न अशा आहेत. प्रामाणिकपणा किंवा सत्यनिष्ठा एवढ्याच एका गुणरज्जूनें ह्या सर्व कार्यकर्त्यांचीं हृदयें बांधलीं गेलीं आहेत, हाच सामान्यधर्म या सर्वांच्या संबंधानें सांगतां येण्यासारखा आहे.

महाराष्ट्रांतील ज्या सत्प्रवृत्त कार्यकर्त्यांस कोरगांवकर धर्मदायसंस्थेच्या सेवकसंघांत आर्थिक अननुकूलतेमुळें कायम गोंवून घेतां आलेलें नाहीं, त्यांना वार्षिक संमेलनाच्या प्रसंगीं तरी निदान आमंत्रणें देऊन त्यांच्या समागमाचा लाभ कांहीं काळ तरी संस्थेस मिळवा असा उपक्रम संस्था-स्थापनेपासून करण्यांत आला आहे. असें वार्षिक संमेलन नुकतेंच जानेवारी १० व ११ ला झालें. गेल्या चार वर्षांतील संमेलनप्रसंगीं या ना त्या कोणत्यातरी सालीं श्री. नाथजी, अण्णासाहेब दास्ताने, डॉ. अंत्रोळीकर, सुशीलाबाई पै, अप्पा-साहेब पंत, पुंडलीकजी कातगडे, लक्ष्मणशास्त्री जोशी, आचार्य दादा धर्माधिकारी, रघुनाथराव धोत्रे, रावसाहेब व अच्युतराव पटवर्धन, सानेगुरुजी, पां. वा. गाडगीळ, मामासाहेब देवगिरीकर, काशी-नाथपंत देशमुख, यशवंतराव चव्हाण, ना. ग. गोरे, तुळशीदास जाधव, स्वामी सहजानंदसरस्वती, आचार्य भिसे, नानासाहेब कुंटे, देवकीनंदन नारायण, बुवासाहेब गोसावी, काकासाहेब बर्वे, बीडकर, भाऊसाहेब हिरे, माधवराव बागल, श्रेष्ठी, बगाडे, प्रभाकर पाध्ये, डॉ. आठल्ये अशांसारख्या जवळजवळ पाऊणशें ते शंभर कार्यकर्त्यांस आमंत्रणें देण्यांत आली आणि ह्यांपैकीं बऱ्याच लोकांनीं आमंत्रणाचा स्वीकार करून आपल्या सहवासाचा लाभ 'कोरगांवकर धर्मदायसंस्थेस' दिलेला आहे. हीं थोडीं नावें अशासाठीं नमूद केलीं आहेत कीं त्यावरून संस्थेच्या मानसिक बैठकीचें स्वरूप लक्षांत यावें. ह्या संमेलनप्रसंगीं राजकारणाच्या अनेक प्रवाहांवर खुल्या दिलानें चर्चा झालेली आहे. अशा संमेलनप्रसंगीं साम्यवादी, हिंदुसभावादी कार्यकर्त्यांसहि बोलावण्यांत यावें असा सूर चर्चे-मधून निघालेलाहि आहे. परंतु साधनेच्या विभिन्नते-बद्दल आदरभाव ठेवून वैयक्तिक बंधुभाव वाढ-विण्याकडे जरी 'कोरगांवकर धर्मदायसंस्थे'चा कटाक्ष असला तरी ह्या कठीण कार्यास अल्पारंभ करूनच पुढें प्रगति होण्याचा संभव आहे. आरंभशूरत्व दाखवून परिणामीं अपयश पदरीं घेण्यापेक्षां संस्थेनें नानात्वांतून एकत्व निर्माण करण्याचा आपला अधिकार धीरेधीरे वाढवून पावलें टाकणें बरें, असाच संमेलनप्रसंगीं एकत्र झालेल्या सभासदांचा सूर राहिला.

अशा प्रकारचा सेवकसंघ निर्माण करण्यांत आणि निरनिराळ्या विचारांच्या सत्प्रवृत्त कार्यकर्त्यांचीं संमेलनें भरविण्यांत श्री. प्रभाकरपंत कोरगांवकर आणि संस्थेंतील प्रभावी विश्वस्त ह्यांचा आध्यात्मिक दृष्टिकोन कारणीभूत झालेला आहे. आपल्या संपत्तीचा विनियोग समाजांतील सत्प्रेरणा, विभिन्न विचारांबाबतची सहिष्णुता आणि नैतिक मूल्यें ह्यांची वाढ करण्यांत व्हावा अशी प्रभाकरपंत कोरगांवकर ह्यांस तळमळ आहे. आणि ह्या उदात्त वृत्तीनें आपलें जीवन कारणीं लावण्यांत त्यांचा पुरुषार्थ व आनंद समाविष्ट झालेला आहे. सुदैवानें त्यांच्या सुशील पत्नी व सुवृत्त मातुःश्री यांनीं ह्या पुरुषार्थाच्या कामीं त्यांस मनःपूर्वक पाठिंबा दिला असल्यामुळें प्रभाकरपंतांचा उत्साह वाढीला लागलेला आहे.

श्री. प्रभाकरपंत कोरगांवकर हे कांहीं पढिक विद्वान् नाहींत, पण वास्तविक अर्थानें धार्मिक व सुसंस्कृत सद्‌गृहस्थ आहेत. व्यापारी कुटुंबांत जन्म घेतल्यामुळें संपत्ति मिळविण्याचें कसब मूळच्या बुद्धिमत्तेच्या जोरावर त्यांनीं प्राप्त केलें आहे. परंतु त्या संपत्तीचा 'उदार विचारें वेंच' करण्यांत त्यांनीं पराकाष्ठेचा मनाचा मोठेपणा दाखविला आहे. महात्मा गांधींनीं संपत्तीचें 'ट्रस्टी' बनण्याचा उपदेश संपन्न लोकांस केला. पण तो उपदेश आचरणांत आणण्याचा उदारपणा प्रभाकरपंता-सारख्या एखाद्याच दुर्मिळ धनवानानें दाखविलेला आहे. त्यांनीं स्वतःच्या व्यक्तिगत वांट्याच्या सर्व मिळकतीचा ट्रस्ट करण्याची अपवादभूत तयारी प्रत्यक्ष आचरणांत आणून दाखविलेली आहे. औदार्य हाच त्यांचा प्रधान गुण असल्यामुळें विशिष्ट धर्मांतील सांप्रदायिकपणापासून ते ज्या-प्रमाणें सर्वस्वीं अलिप्त आहेत, त्याचप्रमाणें आज-कालच्या कोणत्याहि राजकीय पक्षविशिष्ट विकारानें त्यांचें मन कलुषित झालेलें नाहीं. संकुचित मनोवृत्तीपासून मूलतःच दूर असा त्यांचा पिंडस्वभाव असल्यामुळें आपल्या संपत्तीचा विनियोग औदार्य-पूर्ण वातावरण निर्माण करण्यांत झाला पाहिजे असा

त्यांस हव्यास लागलेला आहे आणि हें त्यांचें मनोगत ओळखून श्री. शंकरराव देव व श्री. अप्पासाहेब पटवर्धन यांनीं ह्या संस्थेची रचना, ह्या आध्यात्मिक वृत्तीची महाराष्ट्रांत वाढ व्हावी अशी केलेली आहे.

महाराष्ट्रीय मनाची सद्यःकालीन उंची लक्षांत घेतां, आपल्या समाजांतील जाणिवेचें मूल्यमापन करतां, आपल्या सामाजिक व वैयक्तिक मनाचें औदार्य वाढविण्याची आपल्या समाजांतील बुद्धिवादी लोकांस अत्यंत गरज आहे, हें कबूल करावें लागेल. मनाच्या उदारपणांतच दुःखितांबद्दलच्या जिव्हाळ्याचा उगम आहे. निरहंकारी वृत्ति आणि परोपकारशीलता हा मानसिक औदार्याचाच परिपाक आहे. मालकी-(Possession) ची अमर्याद जाणीव आणि अधिकारलोलुपता हे दुर्गुण, संकुचित मनोवृत्ति किंवा स्वार्थपर बुद्धि ह्यामुळेंच निर्माण होतात. बुद्धि, संपत्ति, अधिकार, शारीरिक सौंदर्य, स्वार्थी प्रेम, हीं दुसऱ्या मनावर आक्रमण करणारीं साधनें आहेत. हीं साधनें मालकी हक्काची जाणीव वाढविण्यास कारणीभूत होतात. सर्वोदयाच्या मार्गावरील ह्या दुर्लंघ्य अशा अडचणी आहेत. सर्वोदय ह्याचा अर्थ बहुतांचें बहुत सुख असा नाहीं. सर्वोदय ह्यांचा अर्थ शेवटच्याचेंहि-निकृष्टाचेंहि सुख किंवा ' अंत्योदय ' असा आहे. सर्वोदय साधण्याची इच्छा करणाऱ्यांस दुःखितांबद्दल कळवळा वाटला पाहिजे. एवढेंच नाहीं तर, पापी, दुराचारी, गुन्हेगार ह्यांबद्दलच्या कल्याणाची वृत्ति अंगीं बाणली पाहिजे. सर्वोदय म्हणजे 'सर्वभूतहिते रतिः' किंवा सर्वात्मभाव आहे.

हें सर्वोदयाचें ध्येय आचरणांत उतरविणें फार दुष्कर आहे. तथापि, राजकीय पारतंत्र्याचा मुख्य अडथळा दूर झाल्यानंतर आपल्या समाजांतील दैन्य दारिद्र्य, विषमता हीं नष्ट करण्याचा प्रयत्न जोरानें सुरू होणें अत्यंत आवश्यक आहे. आणि त्यासाठीं प्रथम मनाचें औदार्य वाढविण्याचा प्रयत्न झाला पाहिजे. तरच आपल्या देशास व समाजास सुखाची प्राप्ति होऊं शकेल. जातिभेदानें आपला समाज हजारों वर्षांपासून सहस्रशः भंगलेला आहे. संकुचित वृत्तीचें बाळकडू समाजांतील शिक्षित-अशिक्षितांच्या हृदयांत भिनलेलें आहे. सामाजिक मनांत अनेक प्रकारचे दुर्गंधियुक्त कप्पे, कुंडें व खिंडारें अनेक शतकांपासून उत्पन्न झालेलीं आहेत. खऱ्या अर्थानें राजकीय सत्तेची प्राप्ति नुकतीच झाल्यामुळें राज्यसत्तेचा आणि राज्यसत्तेपासून निर्माण झालेल्या अनेकविध अधिकारांचा मोह समाजांतील सगळ्या थरांत एकसमयावच्छेदानें उफाळून वर आलेला आहे आणि ह्या मोहास राजकीय पक्षाभिमानाचें, निरनिराळ्या राजकीय उपपत्तींचें आकर्षक स्वरूप देण्यांत शिक्षितांस कृतार्थता वाटत आहे. सद्यःस्थितींत राजकीय अधिकारप्राप्तीच्या मोहामुळें प्रतिनिविष्ट मूर्खतेस, दांभिकपणास, अनधिकारी महत्त्वाकांक्षेस भरती आलेली दिसत आहे.

आणि म्हणून सर्वोदयकारी आंदोलनाची सद्यःस्थितींत अत्यंत आवश्यकता आहे. समाजांत नैतिक समुत्थान झाल्याशिवाय आपल्या समाजास राजकीय स्वातंत्र्यप्राप्तीचा फायदा लवकर मिळणें शक्य होणार नाहीं. ' कोरगांवकर धर्मदायसंस्थे '-सारखे, सर्वोदयाचें औदार्ययुक्त वातावरण वाढविण्याचें कार्य करणारे, संस्थाविषयक प्रयत्न देशहिताची कळकळ बाळगणाऱ्या प्रत्येकास स्वागतार्ह आणि उत्तेजन देण्यायोग्य वाटतील, यांत कांहीं शंका नाहीं.

...वतात म्हणून
...रा दुराग्रही स्वर
...ल्याचेंच हें गायन
...ा. त्यानंतर स्वागताचें
...ध्यक्ष व कलकत्ता विद्या-
...न्यायमूर्ति श्री. शंभुनाथ

प्रा. दे. द. वाडेकर

भारतीय तत्त्वज्ञानपरिषद् : पंचविसावें (रौप्य) अधिवेशन

भारतीय तत्त्वज्ञानपरिषदेचें यंदाचें वार्षिक अधिवेशन कलकत्ता विद्यापीठातर्फे कलकत्त्यास डिसेंबर २० ते २३, १९५०, असे चार दिवस भरलें होतें. हें पंचविसावें, म्हणून रौप्यमहोत्सवाचें, अधिवेशन असल्यामुळें त्यास विशेष महत्त्व प्राप्त झालें होतें. बरोबर पंचवीस वर्षांपूर्वीं, १९२५ सालीं, कलकत्त्यास या परिषदेचा जन्म होऊन पहिलें अधिवेशन झालें. त्या वेळीं डॉ. सर्वपल्ली राधाकृष्णन् हे कलकत्ता विद्यापीठांत तत्त्वज्ञानाचे 'राजे पांचवे जॉर्ज प्रोफेसर' होते. त्यामुळें व त्याहि काळापूर्वीं त्यांचे महत्त्वाचे दोन-तीन ग्रंथ प्रसिद्ध होऊन गेले असल्यानें तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापकवर्गांत डॉ. राधाकृष्णन् यांस त्या वेळीं अग्रेसरपद प्राप्त झालें होतें. भारतीय तत्त्वज्ञानपरिषदेचा जन्म व पहिलें अधिवेशन हीं कलकत्त्यास मुख्यतः राधाकृष्णन् यांच्याच प्रेरणेनें घडून आलीं होतीं. या पहिल्या अधिवेशनास उपस्थित असणाऱ्या प्रतिनिधींचें एक छायाचित्र प्रस्तुतच्या रौप्यमहोत्सवाच्या निमित्तानें प्रसिद्ध करण्यांत आलेल्या ग्रंथांत देण्यांत आलें आहे. त्यांत पुण्याचे प्रा. शं. वा. दांडेकर, प्रा. का. ह. केळकर व मी—त्या वेळीं पदव्युत्तर विद्यार्थी होतों—असे हजर होतों असें आढळतें. याशिवाय अलाहाबादेहून प्रा. रामभाऊ रानडे, जयपूरहून प्रा. मा. रा. ओक, इंदुराहून प्रा. वा. ब. श्रीखंडे, तसेंच अमळनेर तत्त्वज्ञान मंदिरांतून प्रा. घनश्यामदास मलकानी व प्रा. राशबिहारीदास हेहि महाराष्ट्रीय प्रतिनिधी अधिवेशनास आले होते, त्यांचींहि चित्रें या छायाचित्रांत आढळतात. हें अधिवेशन मोठें वैभवशाली झालें होतें. अधिवेशन[illegible]टन बंगालचे त्या वेळचे राज्यपाल लॉर्ड लिटन यांनीं केलें होतें; अध्यक्षस्थानीं कविवर्य रवींद्रनाथ ठाकूर हे होते. कविवर्यांनीं अत्यंत मधुर अशा आवाजांत आपलें काव्यात्म भाषण वाचून दाखविल्याचें मनोहर दृश्य अजूनहि माझ्या मनश्चक्षूंपुढें आहे. असो.

त्यानंतर गेलीं पंचवीस वर्षें तत्त्वज्ञानपरिषद् सबंध हिंदुस्थानांत बहुतेक सर्व विद्यापीठांतून हिंडत आली आहे. मुंबई विद्यापीठानें या परिषदेचीं आजवर तीन अधिवेशनें बोलाविलीं. १९२७ व १९२८ या सालीं हीं अधिवेशनें खुद्द मुंबईतच भरलीं, व १९३३।३४ सालचें अधिवेशन मुंबई-विद्यापीठातर्फेंच परंतु पुण्यांत भरलें होतें.

परिषदेचें पंचविसावें रौप्य-अधिवेशन परिषदेच्या जन्मस्थानीं म्हणजे कलकत्त्यासच भरवावें, असा निर्णय दोन वर्षांपूर्वीं मुंबईच्या तेविसाव्या अधिवेशनांतच करण्यांत आला होता व त्यास कलकत्ता विद्यापीठाची संमति मिळाल्यानंतर परिषदेचा ' रौप्यमहोत्सव-ग्रंथ ' प्रसिद्ध करण्याची योजनाहि चोविसाव्या—पाटण्याच्या—अधिवेशनांत ठरली होती. शिवाय रौप्य अधिवेशनास अध्यक्ष म्हणून परिषदेचे मूळ संस्थापक व मध्यंतरींच्या पंचवीस वर्षांच्या काळांत हिंदी तत्त्वज्ञानाची महती जगास पटविणारे व दिगंत कीर्तीचे भारताचे सुपुत्र डॉ. सर्वपल्ली राधाकृष्णन् हेच असावेत असेंहि सर्वानुमतें ठरलें होतें. सुदैवाची गोष्ट अशी कीं, रौप्यमहोत्सवाच्या या सर्व संकल्पित योजना कल्पनेबाहेर यशस्वी झाल्या. बंगाल्यांत, व विशेषतः कलकत्त्यांत, प्रस्तुत राजकीय व सामाजिक परिस्थिति मोठी अडचणीची आहे; व बहुशः त्याच कारणानें भारतीय

अनुक्रमणिका





भारतीय तत्त्वज्ञानपरिषद् : पंचविसावें (रौप्य) अधिवेशन

विज्ञानपरिषदेचें यंदाचें अधिवेशन कलकत्त्यासच भरण्याचें पूर्वीच ठरलेलें असूनहि तें आतां कलकत्त्यास न भरवितां बंगलोरास भरविण्यांत येत आहे. परंतु कलकत्ता विद्यापीठानें तत्त्वज्ञान-परिषदेची मात्र सर्व सोय उत्तम तऱ्हेनें केली. कलकत्ता विद्यापाठातर्फे तेथील स्वागतमंडळाच्या व्यवस्थेचे कार्यवाह डॉ. सरोजकुमार दास व डॉ. रासबिहारी दास—हे पूर्वी पंचवीस वर्षे अमळनेरास असत, चार वर्षांपूर्वी ते कलकत्त्यास विद्यापीठांत गेले - हे तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक होते, व त्यांस विद्यापीठाच्या कुलगुरूंपासून सर्वांचें सर्व प्रकारचें उत्तम साहाय्य व उत्तेजन होतें. त्यांनीं सर्व प्रतिनिधींच्या राहण्या-जेवण्याची व्यवस्था विनामूल्य व उत्तम दर्जाची केली होती. 'रौप्यमहोत्सव-स्मारकग्रंथाची' योजनाहि त्यासाठीं नेमलेल्या खास समितीतर्फे बंगलोरचे प्रो. नारायणराव निकम व मद्रासचे डॉ. महादेवन् यांनीं सुंदर व आकर्षक स्वरूपांत तडीस नेली. अधिवेशनांत प्रसिद्ध झालेला हा तीनशेंवर पृष्ठांचा स्मारक-ग्रंथ आर्ट पेपरवर व उत्कृष्ट छापलेला असून त्यांत अधिवेशनांतलि बहुतेक महत्त्वाचीं भाषणें, संदेश व चर्चा हीं छापलीं आहेत. शिवाय परिषदेच्या गेल्या पंचवसि वर्षांच्या इतिहासाबाबतचें सिंहावलोकन, त्रोटक टिप्पणी व कांहीं छायाचित्रेंहि त्यांत दिलेलीं आहेत. त्यामुळें हा ग्रंथ अत्यंत संग्राह्य झाला आहे. (हा ग्रंथ प्रा. ना. आ. निकम, चिटणीस, भारतीय तत्त्वज्ञानपरिषद्, बसवंगुडी, बंगलोर, या पत्त्यावर सभासदेतरांस वीस रुपयांस व सभासदास, दहा रुपयांस मिळतो.) अधिवेशनाबाबतच्या योजनेच्या यशस्वितेचा शिखरविशेष म्हणजे डॉ. सर सर्वपल्ली राधाकृष्णन् हे आपल्या मागची जगद्व्यापी शैक्षणिक, सांस्कृतिक व राजकीय व्यवधानें बाजूस सारून या रौप्यमहोत्सवाच्या अधिवेशनास मुद्दाम आले व अधिवेशनांतील बहुतेक सर्व सभांस, व्याख्यानांस व चर्चांस हजर राहिले व प्रतिनिधींतून मोकळेपणानें हिंडून आपल्या विभूतिमत्त्वानें सर्वांचीं मनें प्रकाशित करते झाले हें होय. याशिवाय या अधिवेशनाचा आणखी एक आभिनंदनीय विशेष म्हणजे त्यांस मुद्दाम दिलेल्या निमंत्रणानें आलेले अनेक युरोपियन व अमेरिकन प्रतिनिधि व त्यांनीं त्यांत व्याख्यानें व चर्चा या रूपांनीं घेतलेला अत्यंत उद्बोधक भाग हा होय. अमेरिकेंतुन प्रो. हिलप्, प्रो. कॉंगर, प्रो. नॉर्थॉप, प्रो. मर्फी इत्यादि व युरोपांतुन डॉ. युत्रिंग, डॉ. लाकोम्, डॉ. रेगॅमी इत्यादि मंडळी या अधिवेशनास, तेथील वेगवेगळ्या सांस्कृतिक वा तात्त्विक संस्थांचे प्रतिनिधी म्हणून आली होती, व त्यांनीं या अधिवेशनांत विविध व महत्त्वाच्या तात्त्विक वा अर्धतात्त्विक-परंतु जागतिक महत्त्वाच्या प्रश्नांवर अत्यंत विचारप्रवर्तक व उद्बोधक व्याख्यानें देऊन व चर्चेत भाग घेऊन या अधिवेशनाचें वैभव वाढविलें. अशा रीतीनें हें रौप्य-महोत्सवाचें अधिवेशन अत्यंत यशस्वी व स्फूर्तिदायक झालें, यांत शंका नाहीं.

या लेखांत या अधिवेशनांतलि चर्चा, व्याख्यानें यांचा संक्षिप्त सारांश सुद्धां सांगतां येणार नाहीं. येथें या अधिवेशनाच्या कांहीं स्थूल विशेषांचेंच वर्णन करण्याचें योजलें आहे. तेवढ्यांत जो कांहीं विचार-प्रवाहांचा थोडासा उल्लेख येऊन जाईल, तेवढ्यावरच समाधान मानणें आपणांस भाग आहे.

परिषदेच्या अधिवेशनाच्या उद्घाटनाचा समारंभ बुधवार ता. २० डिसेंबर रोजीं सकाळीं १० वाजतां कलकत्ता युनिव्हर्सिटीच्या सेनेट-हॉलमध्यें झाला. हा सेनेट हॉल मूळचा चांगला असला तरी त्याची व त्यांतील तैलचित्रांची प्रस्तुत स्थिति बरी दिसली नाहीं. या समारंभास अधिवेशनाच्या अखिल-हिंदुस्थान व सीलोन आणि परदेश येथील ठिकठिकाणच्या प्रतिनिधींशिवाय कलकत्त्यांतील उच्च बुद्धिजीवी समाज व वरिष्ठ सरकारी व विद्यापीठीय अधिकारी उपस्थित होते. श्रीमती ईषिता चतर्जी यांच्या शिष्य-वृंदानें केलेल्या वैदिक सूक्तांच्या शास्त्रोक्त व सुस्वर गायनानें समारंभास सुरवात झाली. कलकत्ता विद्यापीठाच्या पूर्वीच्या मानचिन्हांतील हिंदुधर्मप्रतीक अशा कमलचित्रानें आपल्या धर्मभावना दुखावतात म्हणून त्या मानचिन्हांत बदल करून घेणारा दुराग्रही स्वर आतां कलकत्त्यांत प्रभावी नसल्याचेंच हें गायन द्योतक होतें, यांत शंका नाहीं. त्यानंतर स्वागताचें भाषण स्वागत-समितीचे अध्यक्ष व कलकत्ता विद्यापीठाचे कुलगुरु, नामदार न्यायमूर्ति श्री. शंभुनाथ





बानर्जी, यांनीं केलें. त्यांत त्यांनीं वंगीयांच्या मनुष्य-निर्मित व निसर्गनिर्मित दुःखांचा उल्लेख करून आपल्या स्वागताच्या हार्दिकतेची ग्वाही दिली व तत्त्वज्ञांच्या या संसदेस मानवाचें निःश्रेयसाप्रत मार्गदर्शन करण्याचें आवाहन केलें.

यानंतर परिषदेचे चिटणीस प्रो. निकम यांनीं अधिवेशनास आलेले महत्त्वाचे संदेश वाचून दाखविले व परदेशांतील प्रतिनिधींनींहि आपापल्या संस्थांचे संदेश वाचून दाखविले.

त्यानंतर वंगराज्याचे राज्यपाल व कलकत्ता विद्यापीठाचे कुलपति, डॉ. कैलासनाथ काटजू यांनीं आपलें उद्घाटनाचें भाषण करण्यापूर्वीं योगी अरविंद घोष, रमणमहर्षि व सरदार वल्लभभाई पटेल यांच्याबद्दल दुखवट्याचे ठराव मांडले व ते परिषदेनें उभे राहून संमत केले. कुलपतींचें उद्घाटनाचें भाषण, त्यांतील निः संदिग्ध विचार व त्यांची शाब्दिक सुबोध अभिव्यक्ति व त्यांचें स्पष्ट वाचन या सर्वच-दृष्टींनीं अत्युत्तम झालें. आजच्या संत्रस्त जागतिक परिस्थितीचा उल्लेख करून राज्यपालांनीं, या परिस्थितींत वैज्ञानिकांपेक्षां तत्त्वज्ञांपासून मानवाच्या मार्गदर्शनाची अपेक्षा आहे असें सांगितलें. या दृष्टीनें संस्कृत भाषेतील प्राचीन तरीही अम्लान अशा तात्त्विक ज्ञानभांडाराची महती त्यांनीं वर्णन केली; व व्यक्ति-जीवनांतील इष्ट त्या नीतिकल्पना या सामाजिक व राजकीय जीवनासही लागूं करण्याची गांधीजींची त्याच तात्त्विक परंपरेंतील शिकवण, हीच आजच्या जागतिक परिस्थितींतील तारक तत्त्वज्ञान होय व त्याचाच तत्त्वज्ञांनीं प्रसार करावा असा त्यांनीं परिषदेस संदेश दिला. डॉ. काटजूंचें संस्कृत भाषा व तींतील तात्त्विक साहित्य याबद्दलचें प्रेम सर्वश्रुत आहे. त्याचा त्यांनीं आपल्या भाषणांत जो निर्भय व जोरदार पुरस्कार केला तोहि बंगालमधल्या प्रस्तुतच्या सांस्कृतिक वातावरणाचा सूचकच वाटला. त्यांच्या भाषणानें, पुढें आभाराच्या भाषणांत परिषदेचे कार्यकारी अध्यक्ष प्रो. अरदेशर वाडिया यांनीं म्हटल्याप्रमाणें, डॉ. काटजू हे एक जिवंत तात्त्विक विचारक असल्याबद्दल श्रोत्यांची खात्री पटली व त्यांचा त्यांबद्दलचा आदर वाढला, यांत शंका नाहीं.

राज्यपालांच्या भाषणानंतर अधिवेशनाचे अध्यक्ष डॉ. सर्वपल्ली राधाकृष्णन् यांचें प्रमुख भाषण झालें. डॉ. राधाकृष्णन् यांना आपलें भाषण आधी लिहून तयार करण्यास वेळ झाला नव्हता. परंतु त्यांचें आयत्या वेळचें भाषण सुद्धां सामान्यतः चांगलेंच व्हावयाचें, असा त्यांचा लौकिक आहे. त्याप्रमाणें त्यांचें हें भाषणहि चांगलेंच झालें, असें म्हणावयास पाहिजे. परंतु त्यांच्या या भाषणांत, अलीकडील त्यांच्या इतरहि भाषणांत असतो असें म्हणतात तो, तेंच-तें-पणा होता, असें त्यांचीं भाषणें नेहमीं ऐकणाऱ्या तत्त्वज्ञानी श्रोत्यांस वाटलें, हें खरें आहे. राधाकृष्णन् यांच्या भाषणांत त्यांनीं, मानव्याची दिवाळखोरी व्यक्त करणाऱ्या प्राप्त जागतिक युद्धग्रस्त सद्यःस्थितींत तत्त्वज्ञान्यांनीं नियतिवाद न पत्करतां व हात जोडून स्वस्थ न बसतां व्यक्तिजीवनाच्या दैवी मूल्यांवर, खऱ्या मानवी बंधुभावावर व व्यक्तिस्वातंत्र्यावर उभारलेल्या नवसमाजरचनेच्या, नैतिक लोकशाहीच्या निर्मितीस साह्य केलें पाहिजे असा परिषदेस संदेश दिला. तत्त्वज्ञान म्हणजे सत्यसंस्कारग्रहणक्षमता, मनाचा अनाग्रही व शास्त्रीय प्रांजलपणा होय. आपल्या राजकीय दुरवस्थेच्या काळांत आमचें तत्त्वज्ञान अत्युत्कृष्ट, आमची संस्कृति सर्वोच्च, आमचें साहित्य अतुलगुणी—असें आपलें आत्माभिनंदन कदाचित् क्षम्य झालें असेल; पण आतां तो काळ संपल्यानंतर ही आत्मतुष्टि सोडून देऊन शास्त्रीय पायावर उभारलेलें-परंतु विश्वविवरणासाठीं त्याही पलीकडे जाण्यास न कचरणारें, व प्राप्त परिस्थितीशीं सुसंगत असें नवतत्त्वज्ञान आपण निर्मिलें पाहिजे. कारण जीवन म्हणजे सतत पुनर्जीवन होय व त्यासाठीं आपण नवनवीन बौद्धिक व आध्यात्मिक निर्मिति केली पाहिजे. हा राधाकृष्णन् यांच्या भाषणाचा स्थूल आशय होता. खणखणीत व प्रवाही वाणी, विपुल व विविध शब्दसंपत्ति, प्रत्येक शब्दाचा स्पष्ट व जोरदार उच्चार, आत्मविश्वाससूचक मुखविन्यास या विशेषांनीं त्यांचें भाषण नेहमींच अत्यंत परिणामकारक होतें, व त्याचप्रमाणें हेंहि भाषण झालें, यांत शंका नाहीं.

या भाषणानंतर परिषदेचे कार्यकारी अध्यक्ष, बडो-





त्यांच्या 'महाराज सयाजीराव विद्यापीठा'चे उपकुलगुरु प्रो. अरदेशर वाडिया, यांनीं सर्व संबद्ध व्यक्ती व संस्था यांचे यथोचित शब्दांत आभार मानले. प्रो. वाडिया ही तत्त्वज्ञानी प्राध्यापकांच्या जगांत सुपरिचित व लोकप्रिय असलेली विभूति पुण्यांत फारशी माहीत नाहीं; पण त्यांना पुण्याचें फार प्रेम आहे, हें येथें मुद्दाम नमूद करितों. तत्त्वज्ञानपरिषदेंत ते कांहीं बाबतींत जवळजवळ आपल्या दत्तोपंत पोतदारां-सारखे आहेत. हुकमी व औचित्यसाधक वक्तृत्व, कुशल सभाचालकत्व, शिस्तीचें व कार्यक्षमतेचें प्रेम, विशाल व सर्वसंग्राहक दृष्टि, हे त्यांचे गुण तत्त्वज्ञान-परिषदेच्या संघटनकार्यांत फार उपयोगी पडले आहेत. परिषदेच्या कार्याध्यक्षांची धुरा पहिलीं बारा वर्षें स्वतः राधाकृष्णन् यांनीं वाहिल्यानंतर गेलीं तेरा-चौदा वर्षें ती वाडियांनींच वाहिली आहे व ती त्यांनीं तशीच शक्य तितका काळ पुढेंहि वहात रहावी, असाच परिषदेच्या सभांतून नेहमीं निनाद निघत असतो.

प्रो. वाडियांच्या भाषणानंतर उपसंहाराचें राष्ट्रगीत ' जन-गण-मन '—हें श्री. सुकृतिसेन यांनीं व त्यांच्या शिष्यवृंदांनीं गाइलें त्यावरून व विशेषतः पुढें मनोरंजनासाठीं झालेल्या त्यांच्या गायनावरून हे सेन बाबू बंगाली गायनकलेचे उत्कृष्ट प्रतिनिधि दिसले. मधुर आवाज, बंगाली भाषेंतील मृदु वर्ण, उच्चारांतील तो मनोहर टागोरपंथी कलात्मक कंप, गायनावस्थेंतील आपल्या बालगंधर्वांशींच तुलना करतां येईल अशी धुंद व तन्मय वृत्ति—या त्यांच्या कलेंतील विशेषांनीं त्यांनीं सर्वांचेंच चित्तहरण केलें. येथें प्रास्ताविक सभारंभ संपला.

त्याच म्हणजे पहिल्या दिवशीं सायंकाळीं केंब्रिजचे तत्त्वज्ञानाचे प्रसिद्ध प्राध्यापक व ' माईंड असोशिएशन ' व ' रॉयल इन्स्टिट्यूट ऑफ फिलॉ-सफी ' या ब्रिटिश संस्थांचे प्रतिनिधि म्हणून आलेले डॉ. ए. सी. युविंग यांनीं ' संगति व प्रत्यक्ष बोध' या विषयावर, व अमेरिकेंतील मिनेसोटा युनिव्ह-र्सिटींतील प्राध्यापक व ' अमेरिकन फिलॉसॉफिकल असोशिएशन ' या संस्थेचे प्रतिनिधि म्हणून आलेले प्रो. जी. पी. कॉंगर यांनीं ' आत्मविषयक उपपत्ती-संबंधीं कांहीं सूचना ' या विषयावर, व्याख्यानें दिलीं. हीं व्याख्यानें उद्बोधक होतीं. परंतु ती चर्चा विशेष शास्त्रीय असल्यानें तिचा येथें निर्देश करीत नाहीं. मात्र याशिवाय अमेरिकेंतील येल युनिव्ह-र्सिटींतील प्राध्यापक व ' अमेरिकन फिलॉसॉफिकल असोसिएशन 'चे आणखी एक प्रतिनिधि म्हणून आलेले प्रो. एफ्. एस्. सी. नॉर्थ्रॉप यांनीं 'सद्यःकालीन जगांत तत्त्वज्ञानाचें स्थान ' (Philosophy in the contemporary world) याविषयावर जें वक्तृत्वपूर्ण व्याख्यान दिलें तें सामान्य जनांस बरेंच सुगम व श्रोत्यांमधून विचारांची खळबळ उडविणारें झालें. आजच्या जगांत विविध आर्थिक, सामाजिक, व राजकीय विचारसरणींचे जे संघर्ष चालू आहेत, त्यांच्या बुडाशीं वास्तविक, सांकृतिक तात्त्विक विचारसरणींचे संघर्षच असल्याचें दिसेल, व जगांत शांतता व ऐक्य नांदावयाचें असल्यास एकमेकांशीं निकट संबंध येणाऱ्या मानवसमूहांनीं एकमेकांच्या संस्कृतिदायाचें तौलनिक आकलन केलें पाहिजे व प्रत्येकानें, आपली संस्कृति तेवढी उच्च व तीच सर्वांनीं स्वीकारली पाहिजे असा आग्रही हट्ट धरण्याचें सोडून देऊन, सहिष्णु वृत्ति धरली पाहिजे, असा या व्याख्यानाचा स्थूल व निरपवाद आशय होता. परंतु या स्थूल विचाराचें सोदाहरण विवरण करितांना व्याख्यात्यांनीं अलीकडील आंतरराष्ट्रीय चर्चांमधून भारतीय संस्कृ-तीचा होणारा आत्मप्रत्ययी व आग्रही प्रचार व गेल्या महायुद्धांत जपाननें केलेला पर्ल हार्बरवरील आक-स्मिक व दगलबाज हल्ला यांचा उल्लेख थोडासा नापसंतीदर्शक केल्यामुळें हें व परदेशी प्रतिनिधींचीं इतर व्याख्यानें हीं बौद्धिक वा तात्त्विक पातळीवरील अमेरिकेच्या राजकीय प्रचाराचा भाग म्हणून देण्यांत येत आहेत कीं काय, अशी चर्चा श्रोत्यांत झाली, हें खरें आहे.

अधिवेशनाच्या दुसऱ्या दिवशीं (२१-१२-५०) सकाळीं परिषदेच्या विभागाध्यक्षांपैकीं दोन अध्यक्षांचीं अध्यक्षीय भाषणें, व ' आधुनिक समाजांत तत्त्वज्ञाचें स्थान ' या विषयावर परिसंवाद (symposium) हे कार्यक्रम झाले. परिषदेच्या (१) तत्त्वज्ञानेतिहास (History of Philosophy) (२) सत्ताशास्त्र (Metaphysics), (३) नीति-शास्त्र आणि सामाजिक तत्त्वज्ञान (Ethics and





Social Philosophy), आणि (४) मानसशास्त्र (Psychology) अशा चार शाखा किंवा विभाग (Sections) त्या त्या विषयाच्या वेगवेगळ्या चर्चेच्या सोयीसाठीं करण्यांत येतात, व त्या प्रत्येक विभागास वेगवेगळा विभागाध्यक्ष (sectional president) असतो. या विभागाध्यक्षांचीं अध्यक्षीय भाषणें मात्र त्या त्या विभागापुढें न होतां तीं खुल्या परिषदेच्या अधिवेशनापुढेंच होत असतात. या दिवशीं दिल्लीचे (हल्लीं भारत-सरकारच्या शिक्षण खात्यांत चिटणिशी करीत असलेले व मूळचे कलकत्ता विद्यापीठांतच प्राध्यापक असलेले) प्रा. हुमायून कबीर यांचें, 'तत्त्वज्ञानेतिहास' विभागाचे अध्यक्ष म्हणून 'तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास' या विषयावर मोठें सुबोध व मुद्देसूद भाषण झालें. अलीकडे तत्त्वज्ञानाबद्दल प्रसिद्ध असलेल्या भारतांतील विद्यापीठांतून तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासाबद्दल दिसून येणाऱ्या अनुत्साहाचा उल्लेख करून प्रस्तुतच्या जगांतील विविध संस्कृतींच्या संघर्षांतून मार्ग काढण्यास त्यांतील पायाभूत अनुस्यूत तत्त्वांचा समन्वय साधल्याखेरीज तरणोपाय नाहीं, असें त्यांनीं प्रतिपादिलें. यासाठीं तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास झाला पाहिजे व या अभ्यासांत तत्त्वज्ञानेतिहासाच्या अभ्यासाचेंहि गौरव जाणिलें पाहिजे, हा त्यांच्या भाषणांतील एक प्रमुख सिद्धान्त होता. किंबहुना, तत्त्वज्ञानेतिहास हा तत्त्वज्ञानांतच अंतर्भूत होतो, असें त्यांचें मत होतें. विविध मतांचा पक्षातीत व विचक्षण संग्रह करणाऱ्या तत्त्वज्ञानेतिहासाच्या अभ्यासानें अभ्यासकाची वृत्ति समीक्षक, नम्र व सहिष्णु बनते, व या वृत्तींतूनच सुधारलेल्या लोकशाही समाजाचा विकास होत असतो. यासाठीं तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासांत समाजप्रवणता आणिली पाहिजे व तत्त्वज्ञानेतिहासाचा अभ्यास संकुचित किंवा प्रादेशिक दृष्टीनें न करतां जागतिक व सर्वसंग्राहक दृष्टीनें केला पाहिजे. या दृष्टीनें या अभ्यासांत आजवर उपेक्षिलेल्या हिंदी, चिनी, अरब, मिसरी तात्त्विक इतिहासाच्या कालखंडांची दखल घेतली पाहिजे. तसा प्रयत्न भारत-सरकारनें पुरस्कारलेल्या व कालिक किंवा प्रादेशिक संकोच न करतां नियोजन केलेल्या "तत्त्वज्ञानाचा इतिहास : पौरस्त्य व पाश्चात्य" या ग्रंथांत होत आहे—अशा तऱ्हेची स्थूल विचारसरणी प्रो. हुमायुन कबीरांनीं मांडली व ती श्रोत्यांस आवडली असें दिसलें. त्यांच्या भाषणानंतर 'तर्कशास्त्र व सत्ताशास्त्र' या विभागाचे अध्यक्ष व अलाहाबाद विद्यापीठांतील तत्त्वज्ञानाचे प्रमुख प्राध्यापक, प्रा. ए. सी. मुकर्जी यांनीं 'रूढ ज्ञानशास्त्र' (Traditional Epistemology) या विषयावर आपलें विभागाध्यक्षीय भाषण केलें. प्रा. मुकर्जी हे एक अत्यंत सूक्ष्म बुद्धीचे व हुषार असे प्राध्यापक व ग्रंथकार म्हणून भारतीय तत्त्वज्ञानी वातावरणांत प्रसिद्ध असून, प्रा. रामभाऊ रानडे यांच्या सेवानिवृत्तीनंतर तेच अलाहाबादेस तत्त्वज्ञानशाखेचे प्रमुख झाले आहेत. त्यांचें भाषण संक्षिप्त पण त्यांच्या लौकिकास साजेसेंच झालें. त्यांनीं आपल्या भाषणांत 'एक्झिस्टेंशियालिझम्' (Existentialism) व 'लॉजिकल पॉझिटिव्हिझम्' (Logical Positivism) या अलीकडील तात्त्विक पाखंडांनीं सुद्धां, रूढ ज्ञानशास्त्रीय सिद्धान्त बाधित होत नाहींत, हा आपला, वीस वर्षांपूर्वीं अशाच अध्यक्षपदावरून मांडलेला, सिद्धान्त नवीन विचारांसह पुन्हां एकदां मांडला. पण त्यांतील त्यांची विचारसरणी ही वाचकांस दुर्बोध होईल म्हणून तिचा येथें अधिक विस्तार करीत नाहीं.—या भाषणानंतर पूर्वीं उल्लेखिलेला "आधुनिक समाजांतील तत्त्वज्ञान्याचें स्थान" या विषयावरील परिसंवाद झाला. त्यांत परिषदेचे कार्यकारी अध्यक्ष प्रा. अरदेशर वाडिया आणि डाक्का विद्यापीठांतील सेवानिवृत्त प्राध्यापक व आतां कलकत्त्यास परतलेले मानसशास्त्रज्ञ व तत्त्वज्ञ, प्रा. हरिदास भट्टाचार्य यांनीं प्रमुख भाग घेतला, व इतरहि कांहीं वक्ते बोलले. ही चर्चा मोठी उद्बोधक झाली. परंतु तींतील स्थूल आशयहि सांगण्यास येथें अवकाश नाहीं. वाडिया व भट्टाचार्य यांचें या बाबतचे विचक्षण निबंध महोत्सवग्रंथांत छापलेले आहेतच. याच दिवशीं दुपारीं परिषदेची कारभारी कामासाठीं साधारण सभा भरली होती.

या-म्हणजे परिषदेच्या दुसऱ्या दिवशीं व तिसऱ्या दिवशीं कांहीं जाहीर व्याख्यानें झालीं, त्यांचा उल्लेख येथेंच करून टाकतों. पैकीं सर्वांत महत्त्वाचें व्याख्यान अमेरिकेंतील 'नॉर्थ-वेस्टर्न युनिव्हर्सिटी'चे





अनुक्रमणिका

भारतीय तत्त्वज्ञानपरिषद् : पंचविसावें (रौप्य) अधिवेशन

प्राध्यापक प्रो. पॉल. ए. शिल्प् यांचें "ह्यूमन अंडर-स्टँडिंग" या विषयावर व्याख्यान झालें, असें मला वाटतें. व्याख्यानांतहि त्यांनीं प्रस्तुत जागतिक परिस्थितीचा व तींतील विविध लोकसमूहांतील संघर्षांचा उल्लेख करून, त्यांतून मार्ग निघण्यास या समूहांनीं एकमेकांचे दृष्टिकोन बिनचूक समजून घेण्या-(Understanding)चें महत्त्व वर्णन केलें व या परस्परसमजुतीच्या मार्गांतील अडचणींचें मोठें सुंदर विश्लेषण केलें. सामाजिक, राजकीय, भाषिक, सांस्कृतिक इत्यादि प्रकारच्या भेदांमुळें हें समजुतीचें कार्य कठिण होऊन बसतें, असा त्यांच्या युक्तिवादाचा आशय होता. भारतानें व इतर आशियांतील राष्ट्रांनीं केवळ आपल्याच दृष्टिकोणांत गुरफटून न जातां इतर दृष्टिकोणहि समजून घेणें अगत्याचें होईल, असाहि त्यांत सूर होता असा भास झाला. किंबहुना, सर्वच परदेशी प्रतिनिधींच्या भाषणांतून भारताच्या वाढत्या महत्त्वाची जाणीव व भारतास आपापला दृष्टिकोण पटविण्याची तळमळ हीं, पार्श्वध्वनिरूपानें तरी, श्रोत्यांच्या प्रत्ययास आलीं, असें मला वाटलें. फ्रेंच प्राध्यापक व युनेस्कोचे प्रतिनिधि प्रो. ऑलिव्हर लाकोम् यांनीं खिस्ती शकाच्या आरंभीं होऊन गेलेल्या प्लॉटिनस या युरोपीय तत्त्वज्ञान्याच्या तत्त्वज्ञानांतील कांहीं कल्पनांचें हिंदी तत्त्वज्ञानांतील कांहीं कल्पनांशीं साम्य असल्याचें दाखवून प्लॉटिनसवर हिंदी कल्पनांची छाप पडली होती, असें निःसंदिग्ध म्हणण्याइतका पुरावा सांपडत नाहीं, असें सांगितलें, पूर्वोल्लिखित प्रो. जी. पी. कॉंगर यांनींही 'प्राचीन ग्रीस व भारत ' यांतील तत्त्वकल्पनांतील साम्यें सांगून त्यांचा एकमेकांवर परिणाम झाला होता असें अजून सिद्ध झालें असें म्हणतां येत नाहीं, असें सांगितलें. स्विस प्राध्यापक प्रो. कान्स्टंटाईन रेगॅमी यांनीं भारतीय व युरोपीय तात्त्विक दृष्टिकोणांची तुलना केली. न्यूयॉर्कचे मानसशास्त्रज्ञ प्रो. डॉ. गार्डनर मर्फी (हे कांहीं महिन्यांपूर्वीं पुण्यास आले होते) यांनीं समूहसंघर्षासंबंधीं विवेचन केलें.

परिषदेच्या तिसऱ्या दिवशीं सकाळीं प्रथम राहिलेल्या दोन विभागाध्यक्षांचीं अध्यक्षीय भाषणें व नंतर एक परिसंवाद झाला. पैकीं ' नीतिशास्त्र व सामाजिक तत्त्वज्ञान '-शाखेचे अध्यक्ष, मद्रासचे प्राध्यापक, डॉ. टी. एम्. पी. महादेवन् (हे नुकतेच अमेरिकेंत व्याख्यानांचा दौरा करून परत आले आहेत) यांनीं "अतिनीति" (Beyond Ethics) या विषयावरील आपलें भाषण केलें. त्यांत त्यांनीं, युरोपियन नीतिकल्पनेचा गाभा साध्याबाबतच्या ' कर्तव्य '-कल्पनेंत (obligation or "ought") असून खरी नीति या कल्पनेपलीकडे ' सिद्ध '-कल्पने--(Is-ness)प्रत गेली पाहिजे असें प्रतिपादून अशी ' अतिनीति ' गीतेंत सांपडते, असें विद्वत्ताप्रचुर विवेचन करून सांगितलें.

' मानसशास्त्र '-विभागाचे अध्यक्ष, गौहत्तीचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक व ग्रंथकार, प्रो. एस्. सी. दत्त यांनीं "मानसशास्त्रांतील प्रस्तुतचे देशी व परदेशी प्रवाह" या विषयावर भाषण करून त्यांत त्यांनीं प्रस्तुत मानसशास्त्रांत, तत्त्वज्ञानाशीं असलेला जुना घनिष्ठ संबंध तोडून टाकून त्यापासून फुटून निघण्याची प्रवृत्ति दिसत आहे, ती उभयतांसही अनिष्ट असल्यानें व त्यांचें सहकार्य उभयतांसहि उपकारक असल्यानें या उभय ज्ञानशाखांनीं एकत्रच रहावें हें इष्ट होईल, असें कळकळीनें सांगितलें. परंतु त्याचबरोबर त्यांनीं मानसशास्त्रीय अभ्यासास प्रायोगिक वळण देण्याची आवश्यकताहि प्रतिपादन केली. (पुणें विद्यापीठांत याच मताचें पालन होत आहे, ही समाधानाची गोष्ट आहे.) याशिवाय मानसशास्त्रांतील प्रस्तुतच्या मतामतांच्या, पंथोपपंथांच्या गलबल्यांतून या शास्त्राचें ऐक्य कसें टिकवितां येईल, याचाहि त्यांनीं थोडा विचार मांडून मानसशास्त्राचा विषय संपूर्ण मनोविशिष्ट मानव हा आहे, केवळ शरीर नव्हे, या मुद्द्याच्या गोष्टीवरील लक्ष ढळूं न देण्याचा इशारा दिला. आपल्या देशांतील मानसशास्त्रीय अभ्यासाच्या मागसलेपणाची व त्याच्या सर्वांगीण प्रगतीच्या आवश्यकतेची जाणीव देऊन त्यासंबंधीं उपयुक्त सूचना केल्या.

या (तिसऱ्या) दिवशीं सकाळीं झालेला परिसंवाद "अरविंदांनीं मायावादाचें खंडन केलें काय ?" या विषयावर झाला. यांत अरविंदांचे शिष्य पॉंडिचेरीचे डॉ. इंद्रसेन, बंगलोरचे अरविंदप्रेमी प्रो. नारायणराव निकम, नदियाचे प्रो.





चौधरी, व अमळनेरचे प्रो. घनश्यामदास मलकानी यांनीं प्रामुख्यानें भाग घेतला. तींत अरविंदांनीं मायावादाचा निरास केला काय, व तो केल्यास किंवा न केल्यास तो कोणत्या विशिष्ट अर्थानें, या मुद्द्यावर मोठी उद्बोधक, सूक्ष्म, व विद्वत्ताप्रचुर चर्चा झाली. पण तिचा येथें निर्देशहि करितां येत नाहीं. पण हीहि चर्चा महोत्सवग्रंथांत छापली आहे. या दिवशीं दुपारीं झालेल्या जाहीर व्याख्यानांचा पूर्वीच निर्देश केला आहे.

परिषदेच्या चौथ्या व शेवटच्या दिवशीं सकाळीं "प्रचलित धर्मांचीं मूलतत्त्वें" या विषयावर त्या त्या धर्मांच्या विद्वान् अभ्यासकांचीं व्याख्यानें झालीं, तीं सर्व अत्यंत उद्बोधक आहेत. थोडक्यांत प्रत्येक धर्माचें समीक्षक सार—असें या व्याख्यानांचें स्वरूप मोठें उपयुक्त आहे. हिंदुधर्माबद्दल कलकत्त्याचे डॉ. एस्. सी. चतर्जी, जैन धर्माबद्दल कोल्हापूरचे डॉ. ए. एन्. उपाध्ये, बौद्धधर्माबद्दल म्हैसूरचे निवृत्त न्यायमूर्ति श्री. ए. एस्. आर्. चारी, झरतुष्टी ऊर्फ पार्शी धर्माबद्दल कराचीचे पार्शी धर्मगुरु डॉ. एम्. एन्. धल्ला, ख्रिस्ती धर्माबद्दल हवाईमधील डॉ. सी. ए. मूर आणि इस्लाम धर्माबद्दल कलकत्त्याचे श्री. काजी अब्दुल वादद, अशी ही व्याख्यात्यांची व व्याख्यानांची योजना होती. हा धर्मविषयक व्याख्यानांचा संग्रह परिषदेच्या महोत्सवग्रंथाची संदर्भोपयुक्तता निश्चित वाढवील.—दुपारीं विभाग. सभा झाल्या, व त्यांतून सभासद–प्रतिनिधींनीं वेगवेगळ्या विषयांवर लिहिलेल्या निबंधांचें वाचन व त्यांवर चर्चा हीं झालीं. परिषदेचें खरें कार्य या विभाग सभांतून होतें. कारण, या सभांतच अभ्यासकांची-एकमेकांची ओळख व चर्चा अधिक फलदायी वातावरणांत होऊं शकतात. पण या कार्यास या अधिवेशनांत फारच थोडा वेळ मिळाला, अशी तक्रार चहूकडे ऐकूं येत होती. आणि हा वेळ थोडाच मिळण्याचें कारण म्हणजे परदेशी प्रतिनिधींच्या व्याख्यानांचा पूर व त्याबद्दल अध्यक्ष डॉ. राधाकृष्णन् यांनीं धरलेला आग्रह ! मात्र, हीं व्याख्यानें अत्यंत उच्च दर्जाचीं, उद्बोधक व उपयुक्त झालीं, हें कबूल करावयास पाहिजे. त्या मानानें आमचीं भाषणें व चर्चा ऐकून या परदेशी प्रतिनिधींनीं आमच्या बुद्धीच्या व अभ्यासाच्या दर्जासंबंधीं काय ग्रह बरोबर नेले, कोणास ठाऊक ! या अधिवेशनाच्या निमित्तानें सादर करण्यांत आलेले निबंध कांहीं महोत्सवाच्या ग्रंथांत व कांहीं अहवालाच्या ग्रंथांत छापले आहेत, ते जिज्ञासूंनीं अवश्य पहावे.

या शेवटच्या दिवशीं सायंकाळीं एक चौथा परिसंवाद "तत्त्वज्ञान व शास्त्रें" या विषयावर होऊन त्यांत तत्त्वज्ञानाचा वास्तवशास्त्र, जीवशास्त्र, सामाजिक आरोग्य व कायदा या ज्ञानशाखांशीं असलेला संबंध यावर चर्चा झाली आणि येथें अधिवेशन संपलें. याशिवाय पांचव्या दिवशीं 'युनेस्को'तर्फे कांहीं चर्चा झाली. पण तो परिषदेचा भाग नव्हता.

याशिवाय परिषदेच्या दिवसांत इतरहि कांहीं कार्यक्रम झाले. त्यांत अरविंदांच्या एका संस्थेंत कांहीं समारंभ, तसेंच कै. ब्रजेंद्रनाथ सील यांच्याबाबत कांहीं चर्चा, डॉ. महेंद्रनाथ सरकार यांच्या सन्मानार्थ कांहीं समारंभ, ज्योतिर्मठाच्या शंकराचार्यांच्या सन्मानार्थ कांहीं समारंभ, नृत्यगायनाचा एक कार्यक्रम—इत्यादि कार्यक्रम झाले. सर्व दिवस भरगच्च कार्यक्रम होते व चार-सहा दिवस कसे गेले, तें समजलें नाहीं. कलकत्तेकरांनीं परिस्थिति प्रतिकूल असतांनाहि व्यवस्था चांगली ठेविली होती, त्याबद्दल त्यांस धन्यवाद देणें उचित होईल.

एकच गोष्ट सांगावयाची मागें ठेविली आहे. ती म्हणजे पुणें विद्यापीठाच्या आदेशानें भारतीय तत्त्वज्ञानपरिषदेचें पुढील अधिवेशन डिसेंबर १९५१ मध्यें पुण्यास भरविण्यासंबंधीं परिषदेस निमंत्रण दिलें आहे, ही होय. परिषदेच्या सभासदांच्या साधारणसभेंत हें निमंत्रण, परिषदेच्या पुण्याच्या मागील अधिवेशनाचा व पुण्याचा व महाराष्ट्राचा गौरवपूर्वक उल्लेख होऊन, स्वीकारण्यांत आलें आहे. तेव्हां आतां पुढील अधिवेशन उत्तम यशस्वी करून दाखविण्याची जबाबदारी आपणां सर्वांवर आहे. त्या बाबतींत सर्वांजवळ सहकार्याची विनंति मी करीत आहें.







प्रा. स. वा. कोगेकर

गेल्या राज्यशास्त्रपरिषदेपुढील कांहीं प्रश्न

भारतीय राज्यशास्त्रपरिषदेचें तेरावें वार्षिक अधिवेशन डिसेंबर १९५० च्या शेवटच्या आठवड्यांत कलकत्ता विद्यापीठांत भरलें होतें. स्वतंत्र भारताच्या नव्या राज्यघटनेचा अंमल सुरू झाल्यानंतर प्रथमच भरणाऱ्या या मेळाव्यांत त्या राज्यघटनेच्या अंगोपांगांविषयीं आणि युक्तायुक्तते-विषयीं चर्चा होणें स्वाभाविक होतें. त्यांतच गत-वर्षींच्या परिषदेंत या विषयाला पुरेसा वेळ न मिळाल्यामुळें मागील बाकीची फेड होणेंहि अपरिहार्य होतें. त्यामुळें आलेल्या निबंधांत आणि त्यांवर झालेल्या चर्चेंत या विषयालाच प्राधान्य प्राप्त झालें होतें. निबंधांच्या चर्चेसाठीं राखून ठेवलेल्या वेळेच्या दोनतृतीयांशाहून अधिक वेळ या चर्चेनें घेतला. येवढेंच नव्हे तर कलकत्ता विद्यापीठाचे कुलगुरु न्यायमूर्ति बानर्जी यांनीं केलेल्या स्वागतपर भाषणांत आणि पश्चिम बंगालचे राज्यपाल श्री. काटजू यांनीं केलेल्या उद्घाटनाच्या भाषणांतहि त्याचे पडसाद प्रामुख्यानें उमटले होते. परिषदेचे अध्यक्ष प्रा. श्रीराम शर्मा यांनींहि आपल्या अध्यक्षीय भाषणाचा विषय 'नव्या राज्यघटनेचा प्रत्यक्ष अंमल कसा होत आहे?' हाच घेतल्यामुळें तर ही परिषद् एक प्रकारची 'घटना-परिषद'च झाली म्हटलें तरी चालेल.

नवें सार्वभौमत्व—भारतीय राज्यघटना अंमलांत येऊन जेमतेम एक वर्ष झालेलें. त्यामुळें घटनात्मक तरतुदींचा प्रत्यक्ष व्यवहारांत वापर कसा होतो, किंवा त्यांच्या वापराचा परिणाम कोठें, कसा दिसून येतो, या प्रश्नांचा ऊहापोह करण्यास लागणारें भांडवल अद्यापि फारसें उपलब्ध झालेलें नाहीं. या परिस्थितींत घटनेंतील तरतुदींचे 'संभाव्य' परिणाम काय होतील, या दृष्टीनेंच बरीचशी चर्चा झाली. आणि स्पष्टपणें बोलावयाचें तर, ती बरीचशी शिळी झालेली होती, असेंच म्हणावें लागेल. उदाहरणार्थ, राज्यघटनेनें राष्ट्राध्यक्षांस जें स्थान दिलेलें आहे, त्याचा फायदा घेऊन येथें हुकुमशाही व्यवस्था अस्तित्वांत येऊं शकेल कीं नाहीं, यावर झालेली प्रदीर्घ चर्चा पूर्वींच होऊन गेलेली आहे. आतां प्रत्यक्षांत काय होतें तें पाहावयाचें आहे. पण त्यास अजून पुरेसा अवधि मिळालेला नाहीं. तीच गोष्ट नागरिकांच्या मूलभूत हक्कांसंबंधींच्या चर्चेस लागू होते. नाहीं म्हणावयास पूर्वींच्या संस्थानी मुलुखाबाबत घटनेंत ज्या विशेष तरतुदी केल्या आहेत, त्यामुळें एक नवें 'सार्वभौमत्व' मध्यवर्ती सरकारनें आपल्याकडे घेतलें आहे व संयुक्त राज्यघटनेच्या मूलतत्त्वांशीं ही गोष्ट विसंगत आहे, असा एक आतांपर्यंत फारसा पुढें न मांडला गेलेला मुद्दा पुढें आला, हें खरें. घटनेच्या ३७१ व्या कलमान्वयें घटक संस्थानी मुलखांवर ('ब' विभागांतील राज्यांवर) मध्यवर्ती सरकारला 'संक्रमणकालां'त (ज्याची मर्यादा निश्चित केली गेली नाहीं अशा अल्प किंवा दीर्घ मुदतींत) पुष्कळच विस्तीर्ण अधिकार प्राप्त झालेले आहेत. ब्रिटिश सरकार पूर्वीं संस्थानिकांवर ज्या तऱ्हेचा अंमल गाजवीत होतें, त्या प्रकारचीच ही तरतूद असल्यामुळें तिला 'नवें सार्वभौमत्व' (New Paramountcy) अशी संज्ञा देतां येईल, असा तो मुद्दा होता. याप्रमाणें वस्तुस्थिति असली तरी,





तिचें साम्य ज्या पूर्वीच्या परिस्थितीशीं दर्शविलें गेलें, ती सर्व दृष्टीनें भिन्न असल्यामुळें, ही तुलना कोणास फारशी रुचली नाहीं, हें नमूद केलें पाहिजे.

घटनेच्या प्रत्यक्ष अंमलबजावणीसंबंधीं जी चर्चा, मुख्यतः अध्यक्षीय भाषणांत, झाली तीसुद्धां पुरेशा पुराव्याच्या अभावीं अंधारांत चांचपडत केल्या-सारखीच म्हणावी लागेल. पार्लमेंटरी पद्धतीचें राज्य या देशांत नक्की प्रस्थापित होणार, अशी ग्वाही देत असतांनाहि अध्यक्षांना विरोधी पक्षांच्या अभावाची ओढूनताणून सारवासारव करावी लागली; नागरिक स्वातंत्र्याची वाढ झाली, असें म्हणत असतांनाच प्रतिबंधक स्थानबद्धतेच्या कायद्याचा निषेध करावा लागला; पब्लिक सर्व्हिस कमिशनांचा अधिकाधिक उपयोग होत असल्याबद्दल समाधान व्यक्त करतांनाच प्रत्यक्ष व्यवहारांत सरकारी नोकर अधिकारारूढ पक्षांचा पाठपुरावा करीत असल्याबद्दल नापसंती दर्शवावी लागली. यावरून घटनेच्या व्यावहारिक स्वरूपाविषयीं साधार व निश्चित अंदाज बांधणें अजून कसें शक्य नाहीं, याची कल्पना येते. भाषिक एकात्मता आणि राष्ट्रीय नागरिकत्व यांचा समन्वय घालण्याचें कार्य घटना अमलांत येऊनहि अजून पुढेंच आहे, असे उद्गार-उद्घाटक गव्हर्नर काटजू यांनीं काढले. इतकेंच नव्हे तर राष्ट्रीयत्वाच्या नांवाखालीं भाषिक एकात्मतेची उपेक्षा करण्याच्या वृत्तीचा त्यांनीं यथोचित शब्दांत निषेधहि व्यक्त केला. अमेरिका आणि रशिया या देशांत हा प्रश्न अधिक समजूतदारपणें सोडविला गेला आहे. त्याकडे आपल्या देशांतील राजकीय पुढाऱ्यांनीं व विचारवंतांनीं पुरेसें लक्ष दिलें पाहिजे, असा सल्लाहि गव्हर्नरसाहेबांनीं दिला.

व्यक्तिस्वातंत्र्याचें नवें स्वरूप—घटनात्मक प्रश्नांवरील निबंध आणि चर्चा सोडल्यास 'विसाव्या शतकांतील राज्यविषयक विचार' या विषयावरील निबंधांच्या चर्चेत बऱ्याच महत्त्वाच्या मुद्द्यांचा ऊहापोह झाला. 'व्यक्तिस्वातंत्र्य' हा अलीकडील राज्यशास्त्रविषयक तत्त्वांतील एक महत्त्वा-चा भाग मानला जातो. व्यक्तिस्वातंत्र्याचें स्वरूप, त्याच्या मर्यादा आणि त्याचें संरक्षण, यांचा ऊहापोह अर्थातच विस्तृतपणें करणें अगत्याचें असतें. अठराव्या व एकोणिसाव्या शतकांतील राजकीय विचारवंतांच्या मतें, व्यक्तिस्वातंत्र्याची मीमांसा, तें एक पायाभूत मूल्य आहे असें गृहीत धरून, होत असे; पण अली-कडे ती दृष्टि बदलूं लागली असून समाजांतर्गत व्यक्तिविकासाचें एक साधन म्हणून त्याकडे पाहिलें जातें; जर तें साधन अपुरें पडत असेल तर दुसऱ्या, प्रभावी साधनांकडे वळण्याची व त्यासाठीं व्यक्ति-स्वातंत्र्यास दुय्यम किंवा तिय्यम स्थान देण्याची तयारी आढळते. राजकीय विचारवंतांच्या—विशेषतः पाश्चात्य—दृष्टिकोनांतील या बदलामुळें राज्य-व्यवस्थेच्या तपशिलांत शिरून तिचें तंत्र सामाजिक स्वास्थ्यास पोषक कसें होईल, हें पाहाण्याकडे त्यांचा विशेष कल दिसून येतो. अशा परिस्थितींत व्यक्ति-स्वातंत्र्याचा पाठपुरावा करण्याचें कार्य नीतिपाठक आणि धर्मशास्त्रज्ञ यांचेकडे गेलें आहे, अशा आशयाच्या एका निबंधावर झालेली चर्चा उद्बोधक वाटली. आपल्या 'आध्यात्मिक' संस्कृतीचा गौरव करण्याची ही एक बरी संधि आहे, या विचारानें चर्चेत भाग घेणाऱ्या प्रतिनिधींचें वक्तव्य वग-ळलें, तर दोन महत्त्वाचे मुद्दे या चर्चेत पुढें आलेले दिसले. एक म्हणजे व्यक्तिस्वातंत्र्याचा अर्थ आणि व्याप्ति या गोष्टी सापेक्ष आहेत. अठराव्या व एकोणिसाव्या शतकांतील आर्थिक व सामाजिक परिस्थितींत व्यक्तिस्वातंत्र्याचा जो अर्थ लावला गेला, तो आज लावणें वस्तुस्थितीला धरून होणार नाहीं. व्यक्तिस्वातंत्र्य हें एक केवळ तत्त्वदर्शक मूल्य ठरा-वयाचें नसेल तर, त्याची सांगड परिस्थितीशीं घालून तें हस्तगत करणें शक्य झालें पाहिजे. उदाहरणार्थ, वांटप पद्धति आणि आर्थिक नियंत्रणें ज्या व्यवस्थेंत आव-श्यक समजलीं जातात, तेथें बाजारांत हवी ती किंमत देऊन माल मिळविण्याचें 'पूर्वी'चें स्वातंत्र्य अशक्य व अप्रस्तुत समजलें पाहिजे. कारण व्यक्ति-स्वातंत्र्य एक 'सामाजिक' मूल्य आहे; केवळ व्यक्तिविषयक मूल्य नाहीं. असें जर असेल तर पूर्वीच्या 'प्रतिबंध-विरोधी' व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या कल्पनेंत बदल होऊन अलीकडची 'सामाजिक सुरक्षिततायुक्त' व्यक्तिस्वातंत्र्याची कल्पना प्रभावी





झाल्यास त्यांत आश्चर्य वाटण्याचें कारण नाहीं. आणि म्हणूनच व्यक्तिस्वातंत्र्यास नियंत्रित अर्थव्यवस्थेशीं सुसंगत असें नवें स्वरूप देण्याकडे राज्यशास्त्रज्ञांची प्रवृत्ति झाल्यास तींत वावगें तें आहे काय? 'व्यक्तिस्वातंत्र्य' हें राज्यशास्त्रीय मूल्य त्यामुळें नाहींसें होत नाहीं; त्याचें स्वरूप मात्र बदलतें. राज्यशास्त्र हें जर व्यवहाराशीं संबद्ध असें शास्त्र रहाणार असेल तर, अशा प्रकारच्या बदलांनीं भिचकून जाण्याचें कारण नाहीं. उलट नीतिपाठक किंवा धर्मशास्त्रज्ञ यांनीं जरी कितीहि जोरानें पूर्वींच्याच स्वरूपांतील मूल्यांचा पाठपुरावा केला तरी, बदललेल्या सामाजिक परिस्थितींत त्यांचीं मूल्यें प्रत्यक्ष व्यवहारांत कुचकामाचींच ठरतील.

राज्यशास्त्राचें अध्यापन–राज्यविषयक प्रश्नांचा, घडामोडींचा आणि कल्पनांचा ऊहापोह करून आपलें टीकास्त्र सर्व दूर चालविणाऱ्या अभ्यासकांनीं कांहीं काळ आत्म-संशोधनांत घालविल्यास तें केव्हांहि हितकरच ठरणार. त्या दृष्टीनें कलकत्ता-परिषदेच्या निमित्तानें एकत्र जमलेल्या राज्यशास्त्राच्या अध्यापकांनीं आपल्या विषयांतील अध्यापन आणि संशोधन या संबंधींच्या प्रश्नांचा मोकळ्या मनानें विचार केला व त्यासाठीं परिषदेची एक खास बैठक घेतली, हें ठीकच झालें. अर्थशास्त्र, इतिहास किंवा नीतिशास्त्र यांच्याशीं घातलेली सांगड सोडवून राज्यशास्त्रास आतां बहुतेक सर्व विद्यापीठांत स्वतंत्र स्थान देण्यांत आलेलेंहि आहे. गेलीं पंचवीस वर्षें या दृष्टीनें प्रयत्न सुरू झाले होते. परंतु आजहि हिंदी राज्यशास्त्रज्ञांस ही जाणीव आहे कीं, एक स्वतंत्र विषय म्हणून आपल्या विषयाचा दर्जा टिकविण्यासाठीं आजच्याहून पुष्कळ व विविध क्षेत्रांत संशोधन झालें पाहिजे. विशेषतः हिंदी परिस्थितींतून मिळण्यासारख्या राजकीय अनुभवाची जुळणी व छाननी अद्यापि पुरेशी झालेली नसल्यामुळें या विषयाच्या अध्यापनास वस्तुनिष्ठ बैठक देतां येत नाहा. आपल्या दैनंदिन अनुभवापासून दूर असलेला असा हा एक विषय आहे, अशी त्यामुळें विद्यार्थ्यांची कल्पना होऊन त्याकडे त्यांचें जावें तसें लक्ष जात नाहीं. या मुद्द्यांवर सर्वत्र एकमत आढळून आलें. तसेंच राज्यशास्त्राच्या अभ्यासास आवश्यक असलेल्या तर्कशास्त्र, इतिहास, अर्थशास्त्र, भूगोल इत्यादि आनुषांगिक विषयांची ओळख आपल्या विद्यार्थ्यांना पुरेशी नसल्यामुळें या विषयांतील प्रश्नांचा उमज पडण्यास अडचण निर्माण होते; यावरही एकमत झालें. विद्यार्थ्यांना फार लहानपणीं राज्यशास्त्रांत प्रवेश करण्यास भाग पाडूं नये, ही गोष्टहि त्याचमुळें सर्वमान्य झाली. संशोधकांच्या कार्यांत येणाऱ्या अडचणींचाहि विचार झाला. संशोधकांमध्यें परस्परांत अधिक माहितीची देवघेव झाल्यास एकाच विषयावर अभावितपणें भर दिला जाण्याची शक्यता कमी होईल; तसेंच विवक्षित क्षेत्राकडे अधिक लक्ष देण्यास अवसर मिळूं शकेल. उदाहरणार्थ, राज्यकारभारविषयक प्रश्नांचा अभ्यास आपल्याकडे जवळजवळ मुळींच झालेला नाहीं. दिवसेंदिवस या प्रश्नांचें महत्त्व वाढत असल्यामुळें त्यांकडे संशोधकांचें अधिक लक्ष गेलें पाहिजे. तीच गोष्ट राजनीतितत्त्वांच्या अभ्यासाची. लोकमत, निवडणुका, पक्षोपपक्षांची रचना इत्यादि प्रश्नांतही हिंदी परिस्थितीचें विश्लेषण होणें आवश्यक आहे. त्या दृष्टीनें प्रयत्न करणें अगत्याचें आहे, असा सूर उमटला. स्वातंत्र्यांत राजकारणाला विविध अंगें प्राप्त होतात आणि त्यामुळें आतांपर्यंत ज्या सामग्रीवर आपली गुजराण झाली ती सामग्री भावी काळांत पुरी पडणार नाहीं याची जाणीव सर्वत्र दिसून आली, ही गोष्ट समाधानाची होय, यांत शंका नाहीं.





सारसंकलन

'सेवामूर्ति ठक्करबाप्पा'

आदिवासी आणि हरिजन--कार्याचे आधार-स्तंभ, सार्वजनिक कार्यकर्त्यांचे पितामह 'बाप्पा' यांचें देहावसान (१९।१।५१) झाल्याचें ऐकून सर्व भारत हळहळणें स्वाभाविक आहे. ठक्कर-बाप्पांचें जीवन अक्षरशः 'समर्पित जीवन' होतें. राजकारणाचे वा संस्थेचे पाश त्यांच्या दलितसेवेच्या नैष्ठिक कार्याच्या आड कधींच येऊं शकले नाहींत. 'भारतसेवकसमाजा'चे हे आजीव सदस्य महात्मा गांधींचे हरिजन--कार्यक्षेत्रांतील उजवे हात बनले. त्यांच्या सेवाकार्याबद्दल गांधीजींनी काढलेले उद्गार संस्मरणीय आहेत : "ठक्करबाप्पा यांनीं ज्याप्रमाणें एकसूत्रीपणानें अखंड सेवाकार्य केलें, त्याप्रमाणें स्वतःला मला करतां यावें, अशी माझी आकांक्षा आहे."

मध्यभारतांतील एक कार्यकर्ते व इंदूरच्या 'लोकसेवक' या साप्ताहिकाचे संपादक श्री. वैजनाथ महोदय यांनीं (२७।१।५१) ठक्करबाप्पांना श्रद्धांजलि अर्पण करतांना म्हटलें आहे : "हिंदूमध्यें प्रत्येक कुटुंबांत एक कुलदेवता असते. पूज्य ठक्करबाप्पांविषयीं मी जेव्हां विचार करतों, तेव्हां ते आम्हां कार्यकर्त्यांची कुलदेवताच होत, असें वाटूं लागतें.... त्यांचें जीवन शेवटपर्यंत सेवाकार्याला समर्पित झालें. जेथें जेथें दुःख असेल, तेथें तेथें ठक्करबाप्पा सर्वांच्या आधीं जाऊन पोहोंचायचे. कोठें दुष्काळ पडला, महापूर आला, अस्पृश्य आणि आदिवासी यांची कष्टमय कहाणी ऐकूं आली, कीं ठक्करबाप्पा तेथें हमखास ठेवलेलेच. ते तेथील प्रत्येक काम व्यवस्थित रीतीनें संघटित करीत...आग्र्याचा ताजमहाल, जयपुरची नगररचना, शिवपुरी येथील 'छत्र्या', म्हैसूरचें वृंदावन या सर्व कलाकृती, ठक्करबाप्पांच्या दृष्टीला गरिबांच्या गरिबीची निर्घृण थट्टा करणाऱ्या निर्दय कृती वाटत. उपेक्षित दलित मानवांचें दुःख आपण तिळमात्र जरी कमी करूं शकलों, तरी आपल्या जीवनाचें सार्थक होईल, हा त्यांच्या जीवनाचा एकच ध्यास होता. बारा वर्षांपूर्वी त्यांची सत्तरी साजरी झाली.त्या वेळेला त्यांच्याजवळ संदेश मागितला असतांना त्यांनीं लिहिलें होतें : 'मनुष्याचा जन्म मिळावा, परमेश्वरानें सद्-बुद्धि द्यावी आणि नेहमीं सेवा करायची संधि मिळावी, यापेक्षां अधिक परमात्म्याच्या सेवकाची इच्छा नसते; त्याला मुक्तीचीहि इच्छा नसते. धेड आणि भंगी यांचीं उघडींवाघडीं बाळें म्हणजे आमचा 'नंदकुमार' आहे. यांनाच आपण लिहायला वाचायला शिकवावें, त्यांना हुशार बनवावें, त्यांना आपले भाऊ व मुलगे मानावे आणि त्यांची उन्नति करून घेण्यांत त्यांना साहाय्य करावें. जर आपण एवढें करूं शकलों तर आपण जीं पापें केलीं आहेत, त्या पापांपासून आपणांस मुक्ति मिळूं शकेल."

२९ नोव्हेंबर १९४९ रोजीं ठक्करबाप्पांना ८० वर्षे पूर्ण झालीं, त्या निमित्तानें 'नवभारत' मासिकाच्या डिसेंबर १९४९ च्या अंकांत श्री. वि. न. बरवे यांनीं एक लेख लिहिला असून त्यांत त्यांनीं ठक्करबापांच्या जीवनाचा व व्यक्तित्वाचा उद्बोधक परिचय करून दिलेला आहे, त्याची आठवण या वेळेला होणें अपरिहार्य आहे.

'ज्ञानप्रकाश'चें कृतार्थ जीवन

पुण्याचें सुप्रसिद्ध 'ज्ञानप्रकाश' हें दैनिक १ जानेवारी १९५१ पासून बंद झालें. या शोचनीय घटनेसंबंधीं आ. शं. द. जावडेकर यांनीं 'साधना' साप्ताहिकाच्या ६।१।५१ च्या अंकांत जे विचार





प्रदर्शित केले आहेत, त्यांतील पुढील भाग उद्धृत केला आहे.

" पुण्याचें 'ज्ञानप्रकाश' पत्र बंद करण्याचा निर्णय त्याच्या चालकांनीं घेतल्याचें ऐकून अनेक महाराष्ट्रीय वाचकांना आपल्या घरांतील वृद्ध नातलगाच्या देहावसानाच्या वृत्ताप्रमाणें शोक झाला यांत नवल नाहीं. शंभर वर्षांपूर्वीं भारतांत व्यक्तिवादी प्रागतिक तत्त्वज्ञान आलें. त्यानें आमच्या सामाजिक, राजकीय व धार्मिक जीवनांतील क्रांतिकारक बदल घडवून आणला. न्या. मू. रानडे आणि ना. गोखले यांनीं त्या तत्त्वज्ञानाला भारताच्या राष्ट्रीय संस्कृतींत सामावून घेतलें. भारतीय संस्कृतीच्या इतिहासांत ही एक पुरोगामी घटना होती. आमच्या सार्वजनिक जीवनाला आध्यात्मिक अधिष्ठान असलें पाहिजे ही निष्ठा भारतांतून केव्हांच नष्ट झाली नव्हती. पण या आध्यात्मिक निष्ठेला आधुनिक स्वरूप देण्याचें कार्य प्रागतिक तत्त्वज्ञानानें केलेलें आहे. याच निष्ठेंतून पुढें भारत सेवक समाजाची स्थापना झाली व 'ज्ञानप्रकाश' पत्र हें त्या निष्ठेचें महाराष्ट्रीय मुखपत्र बनलें.

टिळक-गोखले-युग हें भारताच्या इतिहासांत व आधुनिक महाराष्ट्राच्या इतिहासांत फार उज्ज्वल असें युग होऊन गेलें. विसाव्या शतकाच्या पहिल्या दोन दशकांत महाराष्ट्रीयच नव्हे तर अखिल-भारतीय राजकारणाचा इतिहास म्हणजे टिळक-गोखल्यांचा इतिहास बनला होता. अखिल-भारतीय राजकारणाची व लोकशाहीची मूर्ति अशी जी राष्ट्रसभा तिचीं सूत्रें महाराष्ट्राचे हे धुरंधर नेते हालवीत होते. या काळांत 'केसरी' व 'ज्ञानप्रकाश' हीं वृत्तपत्रें महाराष्ट्रीय तरुणांचीं निष्ठाकेंद्रें बनलीं होतीं. इतर प्रांतांतील राजकीय नेत्यांना पुण्यांत आल्यावर हिमालयाचें किंवा गंगानदीचें दर्शन लाभल्याचें समाधान वाटावें असें त्या वेळीं महाराष्ट्राचें महाभाग्य होतें. 'केसरी-ज्ञानप्रकाश' या वृत्तपत्रांचें त्या वेळचें महत्त्व केवळ लेखनकौशल्यावर किंवा विचार-सांप्रदायावर अवलंबून नव्हतें. तें त्यांच्यामागें जीवननिष्ठेचें, त्यागाचें, राष्ट्रसेवाव्रताचें जें उज्ज्वल तेज प्रकाशत होतें त्यावर अवलंबून होतें. यामुळें या पत्रांसंबंधाच्या भावना महाराष्ट्रीय जनतेच्या अंतः-करणांत फार खोल रुजलेल्या होत्या.

"गांधी-युगांत भारतीय राजकारणांत व संस्कृतींत एक नवीन क्रांति घडून आली. एका दृष्टीनें म. गांधी हे प्रागतिक व राष्ट्रीय संप्रदायांचा समन्वय साधून भारतीय संस्कृतीचें एक अभिनव दर्शन जगाला घडविणारे द्रष्टे युगपुरुष होत. तथापि, ते ना. गोखले यांना आपले राजकीय गुरु समजत होते हेंहि विसरून चालणार नाहीं. या काळांत, धर्मभेदातीत राष्ट्रवाद शिकविण्यासाठीं आपलें साम्राज्य स्थापन झालें आहे असें सांगणारी साम्राज्यसत्ता गांधीयुगांत धर्मभेदी व जातिभेदी वृत्तींच्या राजकारणाला प्रोत्साहन देऊन भारतीय राष्ट्रवाद दुर्बल व निस्तेज करण्याचा अथवा खणून काढण्याचा प्रयत्न करीत होती. दुसरीकडून राष्ट्रीय क्रांतीला उतावीळ झालेले त्यागी राष्ट्रवीर अत्याचाराच्या व अविवेकाच्या मार्गानें जाण्यास प्रवृत्त झाले होते. या अत्याचारी व अविवेकी क्रांतिनिष्ठांना अनत्याचाराचा व विवेकाचा मार्ग दाखवून देणें आणि जातिभेदी व धर्मभेदी कुऱ्हाडी चालवून भारतीय राष्ट्रवादाचा वृक्ष खणून काढूं पाहणाऱ्या साम्राज्यसत्तेशीं सतत लढत राहून धर्मभेदातीत संपूर्ण राष्ट्रीय स्वातंत्र्य आणि लोकशाही राज्ययंत्र यांची संस्थापना करणें हें द्विविध कार्य करून दाखविण्याचें श्रेय गोखलेशिष्य म्हणविणाऱ्या म. गांधींनीं मिळविलें ही गोष्ट आतां इतिहासनिविष्ट झाली आहे. या काळांत प्रागतिकांना अव्यवहार्य अथवा अविवेकी वाटणाऱ्या म. गांधींच्या सार्वत्रिक सत्याग्रहाशीं मतभेद व्यक्त करण्याचें कार्य 'ज्ञानप्रकाश'ला करावयाचें होतें. तें त्यानें केलें या-बद्दल आम्ही त्या पत्रास दोष देऊं इच्छीत नाहीं. पण असे मतभेद व्यक्त करतांना किंवा गांधीयुगां-तील राष्ट्रसभेच्या राजकारणांतील आपणांस वाटणारे दोष दाखवून देतांना त्या पत्रानें पक्षांतील ज्या व्यक्ती जातिनिष्ठ अथवा धर्मनिष्ठ राष्ट्रवादाचा पुरस्कार करीत होत्या अथवा तशा प्रवृत्तींशीं सहकार्य करीत होत्या त्यांची कठोरपणें कानउघाडणी करावयास हवी होती. हें कार्य गांधीयुगांत या पत्राकडून जसें व्हावें तसें झालें नाहीं व कांहीं प्रसंगीं धर्मनिष्ठ राजकीय सांप्रदायांबद्दल सहानुभूति प्रकट होण्यापर्यंत मजल गेली, ही खेदाची गोष्ट आहे. तरीहि एकंदरींत या पत्राची लोकसेवा फार दीर्घ-





कालीन आहे व त्या सेवेंत स्वार्थसाधनाची भेसळ झाली नाहीं हेंच विशेष आहे. वृत्तपत्रव्यवसाय हा स्वार्थाचा धंदा नसून तो लोकसेवेचा धर्म आहे. हें व्रत इतक्या दीर्घकाल चालवून आपलें जीवन कृतार्थ केल्याचें भाग्य आज फार दुर्मिळ आहे.

" आज आर्थिक व राजकीय क्षेत्रांत व्यक्तिवाद व राष्ट्रवाद या निष्ठा अपुऱ्या ठरल्या आहेत. तरीहि बौद्धिक व आध्यात्मिक क्षेत्रांत या निष्ठांनीं जीं मूल्यें निर्माण केलीं व जतन केलीं त्यांचा चुराडा होऊं देतां कामा नये. हें घडवून आणतांना रानडे--गोखले यांची नेमस्त प्रागतिक मूल्यें जिवंत ठेवून लोकशाहीला समाजवादी बैठक देण्याचें कार्य या संप्रदायांतील व्यक्तींनीं, संस्थांनीं अथवा वृत्तपत्रांनीं केलें तर तें समाजाला हवें आहे. हें कार्य निदान साप्ताहिक ' सर्व्हंट ऑफ इंडिया ' सारख्या इंग्रजी अथवा मराठी पत्राच्या रूपानें 'भारत सेवक समाजा'नें करावें अशी मराठी वाचकांची इच्छा असल्यास नवल नाहीं."

पाश्चात्य संस्कृति आणि धर्मभावना

जगत्प्रसिद्ध इतिहासशास्त्रवेत्ते प्रो. अर्नाल्ड टॉयन्बी यांनीं " हिब्बर्ट जर्नल " (ऑक्टोबर १९५०) च्या अंकांत वरील विषयासंबंधीं आपले अनुभवाचे बोल नमूद केले आहेत. त्यांतील महत्त्वाचा भाग पुढें दिला आहे :

" मध्ययुगीन पाश्चिमात्य जगांत पोप हा बौद्धिक आणि आध्यात्मिक क्षेत्रांतील सर्वाधिकारी नेता होता, आणि त्याचें कार्य एक प्रकारें सामाजिक स्वरूपाचेंहि होतें. तो पाश्चिमात्य राष्ट्रांचा बिनराजकीय अध्यक्ष होता...१२ व्या व १३ व्या शतकांत पश्चिमेकडील ख्रिस्ती जगाचा प्रमुख कोणी ' बादशहा ' नव्हता, तर पोप होता; आणि हॅटिकनच्या या सुवर्णयुगांतील पोपची सत्ता लष्करी किंवा राजकीय नव्हती, तर ती नैतिक होती.

" परंतु ख्रिस्ती राष्ट्रांचा एक संघ निर्माण करण्यांत पोपची सत्ता अयशस्वी ठरली ही गोष्ट एक ऐतिहासिक सत्य आहे. तेव्हांपासून राष्ट्रें धर्मभावनेपासून दूर जात चाललीं. कालपरवापर्यंत ही निधर्मी वृत्ति प्रबळ होती. पण आज या निधर्मी वृत्तींविषयीं आपल्यांत असंतोष उत्पन्न झाला आहे.

" गेल्या २-२॥ शतकांत कधीं मिळालीं नव्हतीं अशीं आव्हानें गेल्या पंचवीस वर्षांत पाश्चात्य जगाला मिळालेलीं आहेत...१९१७ मधील बोल्शेव्हिक राज्यक्रांतीनंतर पारडें पश्चिमेविरुद्ध फिरूं लागलें आहे. पाश्चात्यांवर हा हल्ला पाश्चात्य साधनांचाच उपयोग करून होत आहे. ही गोष्ट योगायोगानें अवचितपणें घडलेली नाहीं. पाश्चात्य विचारसरणींतील कांहीं तत्त्वें बाजूला काढून त्यांवर ऐकान्तिक हल्ला चढविण्याचें अस्त्र इस्लाम व कम्यूनिझम या दोघांनीं वापरलें. इस्लामनें एकेश्वरी वादाच्या नांवानें ख्रिस्ती कर्मकांडावर हल्ला चढवला आणि कम्यूनिझमनें ' सामाजिक न्याया ' च्या नांवानें पाश्चात्य प्रागतिक सनदशीर लोकशाही—(Liberal Parliamentary Democracy) वर भडिमार केला. ज्यावर आक्रमण करावयाचें त्याच्याच साधनांचा उपयोग करून हा हल्ला चढवलेला असल्यामुळें तो परतवणें फारच कठिण जात आहे. कम्युनिस्ट आव्हानाची ही अत्यंत परिणामकारक बाजू आहे. तिच्यामुळें इंग्लिश, डच व अमेरिकन लोकसत्तावाद्यांना असा विचार करावयास लावलें आहे कीं, इटालियन फॅसिझम् व जर्मन नात्सीझम् या स्वरूपांत परिणत झालेल्या हुकमशाह्यांमध्यें खऱ्या धार्मिक श्रद्धेचें जें निर्मूलन झालें आहे, त्या पातकाचे आपणहि अंशमात्र धनी आहोंतच आहोंत...

"अडीचशें वर्षांपूर्वी आधुनिक पश्चिमी प्रागतिकवादाच्या संस्थापकांनीं जेव्हां ही निधर्मी मानवदयावादी विचारप्रणाली सुरू केली तेव्हां त्यांनीं खऱ्या ख्रिस्ती धर्मतत्त्वाचा त्यागच केला. पण त्यांची ती प्रणाली आज आपल्याला समाधानकारक वाटत नाहीं. फॅसिझमच्या आगमनानंतर आणि कम्यूनिझमच्या तुफान झंझावातानंतर या निधर्मी प्रागतिकवादाची जी दशा झाली आहे ती कोणालाहि विचार करायला लावणारी आहे.

" पाश्चात्य प्रागतिक लोकशाहींत व्यक्तीलाच महत्त्व आहे. व्यक्ति ही प्रभूच्या जागीं प्रस्थापित झाली आहे. देवाला विसरून व्यक्ति व तिचें स्वातंत्र्य याच गोष्टी प्रमुख बनल्या म्हणजे त्यांच्या जागींहि समूह किंवा मानवसमुदाय यांचें स्वातंत्र्य

अनुक्रमणिका





या गोष्टी सहजच प्रस्थापित होऊं शकतील. सर्वाधिकारवादी विचारसरणीचा हाच आपणाला सवाल आहे, व त्याचें बिनचूक उत्तर लोकशाहीवाद देऊं शकत नाहीं. पण ख्रिस्तधर्म याचें उत्तर देऊं शकतो. व्यक्तीला ईश्वरानें स्वातंत्र्य दिलेलें आहे तें परमेश्वराचा गौरव वाढविण्यासाठीं व त्यांतुन कल्याण मिळविण्यासाठीं दिलेलें आहे, असें ख्रिस्ताचा धर्म सांगतो. व्यक्तित्व व व्यक्तिस्वातंत्र्य या सापेक्षतया क्षुद्र गोष्टी असल्यामुळें केवळ तेवढ्याच स्वरूपांत त्या आपलें ध्येय होऊं शकत नाहींत. मध्ययुगांत ख्रिस्तीधर्मावर आघात जसा पाषंड–(Pagan) धर्मानें केला तसाच आज हुकूमशाहीच्या स्वरूपांतील पाषंड धर्म आपल्या पश्चिमी प्रागतिक लोकशाहीवर आक्रमण करीत आहे. त्याचा प्रतिकार ही व्यक्तित्वनिष्ठ लोकशाही करूं शकत नाहीं. खरी ख्रिस्ती धर्मभावनाच त्याला समर्पक उत्तर देऊं शकते. ''

कलेचें जीवनांतील स्थान

श्री अरविंदांच्या आश्रमांतून '' दक्षिणा '' नामक गुजराती नियतकालिक कविवर्य सुंदरम् हे संपादन करीत असतात. त्यांत ते श्री अरविंदांच्या ग्रंथनिविष्ट वाणीचा गुजरातींत अनुवादहि देत असतात. नोव्हेंबर १९५० च्या अंकांत श्री अरविंदांचे कलाविषयक उद्बोधक विचार '' राष्ट्रजीवनांत कलेचें स्थान '' या मथळ्याखालीं आलेले आहेत. त्यांतून पुढील उतारे घेतलेले आहेत :

''मानवजातीच्या विकासांत कलेचें कोणतें कार्य आहे ? राष्ट्राच्या व जनतेच्या दैनंदिन व्यावहारिक जीवनांत कलेचें कोणतें स्थान आहे ? या दोन्ही प्रश्नांचा अर्थ असा होतो कीं, राष्ट्राच्या जीवनावर कलेचा म्हणजेच सौंदर्याच्या भावनेचा कांहीं परिणाम घडतो हें खरें आहे काय ?...कोणत्याहि जनतेच्या जीवनांत जे जे सामाजिक शिष्टाचार, सभ्यता, तसेंच वाणी व वर्तन यांतील संयम व मर्यादा प्रकट होत असतात. त्या सर्वांच्या मुळाशीं एक तऱ्हेची सत्याची व सौंदर्याची भावनाच असते. या सामाजिक शिष्ट व्यवहाराचा पाया कोणत्या तरी प्रकारच्या सुरुचीवर, प्रमाणबद्धतेवर, सुव्यवस्थेवर व सुघटितपणावर उभारलेला असतो. डोळ्याला पाहायला आवडेल, कल्पनेचा विचार करायला आवडेल अशा या प्रमाणबद्ध, सुनियोजित, आणि औचित्यपूर्ण गोष्टींतूनच सामाजिक शिष्टाचार उत्पन्न होतात. जेवढ्या प्रमाणांत या गोष्टी लोकांत असतील तेवढ्या प्रमाणांत त्या राष्ट्राची प्रतिष्ठा व गौरव हीं वाढतात....

'' जनतेच्या जीवनांत जर वरील गोष्टींचा विकास करावयाचा असेल तर त्यासाठीं उत्तम साधन हें आहे कीं, लोकांच्या संवेदनशक्तीला आणि त्यांच्या ज्ञानशक्तीला संपूर्ण रीतीनें कलेच्या संस्कारांनीं सुसंस्कृत करावी...जनतेच्या चित्ताला सुसंस्कृत करण्याच्या कार्यांत इतर कलांपेक्षां संगीत पुष्कळच अधिक समर्थ असतें. संगीतांत सुसंवादाचें असें एक संपूर्ण तत्त्व भरून राहिलेलें असतें कीं, जें माणसाला त्याच्या नकळतच सुसंवादानें परिपूर्ण बनवीत असतें...त्याचप्रमाणें शिक्षणांत चित्रकला व शिल्पकला यांचें स्थानहि तेवढेंच महत्त्वाचें आहे. माणसाचें मन ज्या ज्या गोष्टी पाहतें त्या सर्वांचा त्याच्यावर फारच गंभीर परिणाम होत असतो. मुलाच्या डोळ्याला जर लहानपणापासून सुंदर व व्यवस्थित वस्तू पाहावयास मिळाल्या, रंग व रेखा असलेल्या सुसंवादाचें व उचित संयोजनाचें त्याला चिंतन व स्मरण होत राहिलें, त्याबाबतची त्याची धारणाशक्ति विकसित झाली, तर त्याच्या आवडीनिवडी, संवयी व त्याचें चारित्र्य कळत न कळत असें घडलें जाईल कीं, ज्यामुळें मोठ्या वयांत त्याच्या जीवनांत सुसंवाद, सुव्यवस्था वगैरे तत्त्वें आपोआपच दृढ बनत जातील...हें जर साधलें तर जनतेच्या सर्व संवयींचा, सर्व विचारांचा व भावनांचा एक उच्च तऱ्हेचा विकास होईल, त्यांत एक तऱ्हेचा उमदेपणा येईल तालबद्धता येईल, विशेष माधुर्य व विशेष गौरव प्रकट होईल.

'' माणसाच्या व्यवहारावर जसा कलेचा हा परिणाम घडतो तसाच तो त्याच्या भावतंत्रावरहि घडतो. कला हृदयाला निर्मल करते, ती चित्तशुद्धि करते. कविता मानवजीवनांत असणाऱ्या आठ प्रकारच्या रसांचा, भावोर्मींच्या विविध आविष्कारांचा आपणाला एक एक प्रकारें तटस्थ व अनासक्त असा आस्वाद घडविते. चित्रकला व शिल्प ह्या कलाहि हेंच कार्य वेगळ्या साधनांच्या द्वारें घडवितात. पण त्यांचें कार्य कवितेएवढें व्यापक बनूं शकत नाहीं. कारण

अनुक्रमणिका





कवितेंत जी गति असते ती चित्रांत शक्य नसते. चित्रकला ही एक स्थिर, शांत वस्तु आहे. कालाच्या अंतरंगांतून ती अमुक एक क्षणच उचलते, स्थलांतून ती एखादाच बिंदू घेते. ती स्थल व काल यांत अनिर्बंधपणें वावरूं शकत नाहीं. पण चित्रांत ही जी स्थिरता असते, ही जी शांत अवस्था व निश्चलता असते, त्यामुळेंच त्या कलेलाहि एक खास महत्त्व प्राप्त होतें. कविता भावनांना जागृत करते व त्या प्रत्येक भावनेचा विशिष्ट आनंद निर्माण करते. चित्रकला भावना जागृत करीत नाहीं, पण त्यांना एका अवर्णनीय शांत स्थितीप्रत नेते. भावनेच्या एका संयत व मर्यादित तृतीमध्येंहि केवढा आनंद भरलेला असतो तें ती आपणाला दाखविते. चित्रकला भावनांत स्थिर शांति देते, तर संगीत भावनांना अधिक गहन बनविते. अशा प्रकारें संगीत, चित्र व कविता हीं तिन्हीं मिळून आत्म्याच्या शिक्षणाचें एक संपूर्ण साधन बनतें... म्हणून कला ही संस्कृतीच्या विकासाचें अत्यंत महान् साधन आहे. ''

भाषिक प्रांत व आंध्राची समस्या

श्री. पट्टाभि सीतारामय्या हे भाषिक प्रांतांच्या प्रश्नाबद्दल नेमलेल्या त्रिमूर्ति–समितीपैकीं एक होते. त्यांना या प्रश्नाची सांगोपांग माहिती आहे. प्रांतांची पूर्वीची रचना, नवीन फेरफारांसाठीं चळवळ कां व कशी झाली व तिचें आतां आंध्र प्रांतांत काय स्वरूप आहे, याबद्दलचें त्यांचे " युनायटेड एशिया " नियतकालिकाच्या " हिंद विशेषांकां "तील विचार खासच मननीय ठरतील :

" भाषावार प्रांतरचनेचा कूटप्रश्न हिंदुस्थानापुढें आज पन्नास वर्षे आहे. याला प्रथम तोंड फोडण्याचें कार्य श्री. महेश नारायण यांनीं बिहारमध्यें केलें व तेंच काम सर सच्चिदानंद सिंह यांनीं चालविलें. बंगालविरोधी चळवळीचा परिणाम म्हणून १९१२ सालीं बिहार स्वतंत्र प्रांत बनला. लॉर्ड हार्डिंजचा १७ ऑगस्ट १९११ चा खलिता प्रसिद्ध होऊन बंगालची फाळणी रद्द होतांच आंध्रप्रांतीयांनीं स्वतंत्र प्रांतासाठीं चळवळ सुरू केली. ओडिसाचीहि मागणी होती. पण त्या वेळीं पुरी झाली नाहीं. १९३७ झालीं ओडिसा व त्याबरोबर सिंध हे स्वतंत्र प्रांत झाले.

" आंध्राची ही चळवळ ३७ वर्षे चालू आहे. प्रथम ती स्वतंत्रपणें चालली, पण पुढें १९१८ सालीं ती 'आंध्र प्रांतिक कॉंग्रेस' नें आपल्या हातीं घेतली. त्या चळवळीला कांहींसें यश येऊन मद्रासच्या स्वराष्ट्रीय कायदेमंडळानें व मध्यवर्ती कायदेमंडळानें त्या मागणीला संमतिहि दिली. १८३६ सालीं मद्रासच्या मुख्य प्रधानांनीं याबद्दलची शिफारस स्टेट-सेक्रेटरींना केली तेव्हांच खरोखर हा प्रश्न जवळजवळ सुटला होता. आंध्रप्रांताच्या या चळवळीनंतर संयुक्त कर्नाटकासाठीं चळवळ सुरू होणें हें अगदीं स्वाभाविक होतें.

"आंध्रांची ही मागणी कॉंग्रेसच्या वर्किंग कमिटीनें संमत केली, घटना-समितीच्या उपसमितीनें त्यावर संमतीचें शिक्कामोर्तब केलें, मध्यवर्ती प्रधानमंडळानें त्याला संमति दिली. प्रधानमंडळानें नेमलेल्या उपसमितीनें त्याची तपशीलवार योजनाहि केली. पण अखेरीस गृहखात्यानें सर्व गाडें उलटविलें. मुंबईशहराच्या प्रश्नामुळें हा भाषावार प्रांतरचनेचा प्रश्न निकालांत निघूं शकत नाहीं असें मत फारच दृढपणें बोललें जातें. महाराष्ट्रीय जनतेनें जर मुंबई शहर स्वतंत्र ठेवण्यास संमति दिली, तर भाषावार प्रांतरचना उद्यां हातीं पडेल. आंध्रांमधील आपापसांतील मतभेदामुळें स्वतंत्र प्रांताची निर्मिति होऊं शकली नाहीं असें म्हणणें अर्धसत्य आहे. या गोष्टीचा मध्यवर्ती प्रधानमंडळानें अचूक फायदा घेतला एवढें खरें. अजूनहि अशी आशा आहे कीं दिल्लीच्या प्रधानमंडळाला शहाणपणा सुचेल आणि आपल्या देशांतील ग्रामीण जनतेला आपल्या भाषेंतून कायदेमंडळें, न्यायालयें व विद्यापीठें यांतील कामकाज करण्याची संधि मिळेल व त्यांतून त्यांच्या बुद्धिसामर्थ्याचा विकास होईल. "

आमचें महत्त्वाचें आगामी प्रकाशन

युरोपीय विद्वानांनीं प्रशंसिलेला

पं. जवाहरलाल नेहरू यांचा अद्वितीय ग्रंथ

जागतिक इतिहासाचें ओझरतें दर्शन

" Glimpses Of World History "

या पुस्तकाचा अधिकृत व सुबोध अनुवाद

खंड १ ते ४

मधून लवकरच प्रकाशित होत आहे.

प्रत्येक खंड डेमी साइजमधील सुमारें ४०० पृष्ठांचा होणार असून

चार खंडांची मिळून एकूण पृष्ठें १६०० च्या वर.

५० नकाशे आणि संपूर्ण सूचि यांसह.

एवढा विस्तृत आणि सांगोपांग

असा मराठी भाषेंतील पहिलाच इतिहास-ग्रंथ

उत्कृष्ट छपाई : मजबूत बांधणी : सुंदर बहिरंग

प्रकाशनानंतरची चार खंडांची एकूण किंमत रु. ३०

•

— प्रकाशनपूर्व खास सवलत —

१ ते ४ खंड रु. २० फक्त (सेल्स टॅक्स, पोस्टेज निराळें)

आपल्या प्रतीसाठीं आजच म. ऑ. नें रु. २० पाठवा.

• • •

सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमाला, पुणें २

Regd. No. B. 5177



